اسماعیلی تاریخ کا ایک مختصر جائزہ

ایک مسلمان جماعت کی روایات

مؤلف:

ڈاکٹر فرہاد دفتری

مترجم:

ڈاکٹر عزیز اللہ نجیب

۱۴۲۵ھ/۲۰۰۴ء

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضمون	صفحہ

نمبر شمار	مضمون	صفحہ

دیباچہ

اسماعیلی اثناعشریوں کے بعد شیعہ مسلمانوں کی دوسری سب سے بڑی جماعت تشکیل دیتے ہیں اور اسوقت مذہبی اقلیتوں کی حیثیت سے ایشیا، افریقہ، یورپ اور شمالی امریکہ کے ۲۵ سے زیادہ ممالک میں پھیلے ہوئے ہیں۔ تاہم اپنی طویل تاریخ اور اسلامی تہذیب و تمدن کیلئے ان کی خدمات کے باوجود حالیہ زمانے تک ان کا شمار ان مسلمان جماعتوں میں ہوتا تھا جن کو سمجھنے کی بہت کم کوشش کی گئی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اسماعیلی تعلیمات اور اعمال کے بارے میں وسیع پیمانے پر قرون وسطیٰ کی بے شمار کہانیاں اور غلط فہمیاں گردش میں لائی گئی تھیں، جبکہ اسماعیلیوں کا مالا مال ادبی اور علمی ورثہ باہر کے لوگوں کیلئے ناقابل حصول تھا۔ اسماعیلی مطالعات میں ہونے والے جدید انکشاف کو جو بغیر کسی کمی کے ۱۹۳۰ء کے عشرے سے جاری ہے، اسماعیلی منابع کی ایک بڑی تعداد کی بازیابی اور ان پر تحقیق کا انتظار تھا۔ نتیجتاً اس میدان میں جدید تحقیق نے پہلے ہی اسماعیلی تاریخ اور فکر کے بہت سے پہلوؤں میں حقیقت کو افسانے سے جدا کرنے کے سلسلے میں اہم قدم اٹھائے ہیں۔

اسماعیلی مطالعات میں میری اپنی دلچسپی کا آغاز ۱۹۶۰ء کے عشرے سے ہوا جس کے نتیجے میں میں نے اسماعیلیوں کی پیچیدہ تاریخ سے متعلق جدید تحقیقات کے انکشافات کی جمع آوری اور عین اسی وقت ان کے اندر حتیٰ الامکان جامع انداز میں امتزاج وہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس

تحقیق کے نتائج کو ۱۹۹۰ء میں *The Ismailis: Their History and Doctrines* کے عنوان سے کیمبرج یونیورسٹی پریس سے شائع کیا (جس کا اردو ترجمہ "اسماعیلی تاریخ و عقائد" کے نام سے ۱۹۹۷ء میں کراچی سے شائع ہوا ہے)۔ اس کتاب کا عربی اور فارسی میں بھی ترجمہ ہوا ہے ۔ زیرِ نظر کتاب قارئین کے ایک وسیع حلقے کو مدنظر رکھ کر بالکل مختلف انداز سے مرتب کی گئی ہے، چنانچہ یہ کتاب میری سابقہ کتاب کی کوئی مختصر شکل نہیں ہے۔ یہاں میں نے ایک تاریخی ڈھانچے کے اندر ایک موضوعی طریق کار اپنایا ہے اور اسماعیلی تاریخ و عقائد کے عام جائزے فراہم کرنے کے ساتھ ساتھ اہم چیدہ چیدہ موضوعات اور پیشرفتوں پر توجہ مرکوز کی ہے۔ اس کتاب میں خاص طور پر اسماعیلیوں کے معرض وجود میں لانے والی عقلی روایات اور اداروں کی گونا گونی کے علاوہ ان چیلنجوں اور مخالف حالات کی جانب ان کے ردعمل پر توجہ دی گئی ہے جن سے انہیں اپنی تاریخ کے سفر میں اکثر دوچار ہونا پڑا ہے۔

میں نگیں یاوری اور قطب قاسم کا خاص طور پر شکر گزار ہوں جنہوں نے اس کتاب کے ایک ابتدائی مسودے کو پڑھا اور اسے بہتر بنانے کیلئے کئی قیمتی تجاویز دے دیں۔ میں جان ملک کا بھی شکریہ ادا کرنا چاہتا ہوں جنہوں نے بڑی باریک بینی کے ساتھ اشاعت کیلئے ٹائپ سکرپٹ تیار کیا۔ یہ بتانے کی حاجت نہیں کہ آخری نتیجہ اور اس کتاب میں اظہارشدہ نظریات کا میں خود ہی پوری طرح ذمہ دار ہوں۔

فرہاد دفتری

اختصارات

بعض مجلّات اور کتب حوالہ جات کے لئے جن کا ذکر منتخب کتابیات اور فصول کے حواشی میں بار بار آیا ہے مندرجہ ذیل اختصارات سے استفادہ کیا گیا ہے:

BIFAO	*Bulletin de l'Institut Français d'Achéologie Orientale*
BSO[A]S	*Bulletin of the School of Orientals (and African) Studies*
EI2	*The Encyclopaedia of Islam, New edition*
EIR	*Encyclopaedia Iranica*
IJMES	*International Journal of Middle East Studies*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
NS	*New Series*
WO	*Die Welt des Orients*

فصل اوّل

اسماعیلی تاریخ اور تاریخ نگاری:

مراحل، منابع اور تحقیقات

اسماعیلی ، جو شیعہ مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت ہیں ایک طویل اور پیچیدہ تاریخ کے حامل رہے ہیں جو صدر اسلام کے اس شکل پذیر دور تک جاتی ہے جب تعبیر و تشریح کے نتیجے میں پیدا ہونے والی مختلف جماعتوں نے اپنے اپنے عقائد کی حیثیت کی نشو و نما کی۔ ۱۳۲ھ/۷۵۰ء میں عبّاسی انقلاب کے زمانے تک امامی شیعیت نے جو شیعوں کی اہم جماعتوں یعنی اثناعشریوں اور اسماعیلیوں کا مشترکہ ورثہ ہے ایک خاص اہمیت حاصل کی تھی۔ امامی شیعہ نے جو شیعوں کی دوسری جماعتوں کی طرح مسلم امت کی رہبری کیلئے آنحضورؐ کے اہلِ بیت کے حقوق کے حامی تھے الٰہیٰ تائید کے حامل دینی اختیار کا ایک خاص تصوّر پیش کیا، اور اپنے روحانی پیشوا یا ائمہؑ کی حیثیت سے آنحضورؐ کے بعض علوی اخلاف کو بھی تسلیم کیا جو اس لازمی مذہبی اختیار کے حامل تھے۔ دینی اقتدار کا یہ شیعی نظریہ اس مرکزی شیعی عقیدہ امامت میں ظاہر ہوا جسے امام جعفر الصادقؑ اور ان کے ساتھیوں نے پیش کیا تھا جو عام طور پر شیعوں کو ان گروہوں سے الگ کرتا ہے جو بعد میں سنّی (یا اہلسنّت) کے نام سے موسوم ہوئے۔ عقیدہ امامت کو اسماعیلی تعلیمات میں ایک مرکزی مقام حاصل رہا ہے۔

اسماعیلی تاریخ میں مراحل

جب ۱۴۸ھ/۷۶۵ء میں امام جعفر الصادقؑ کا انتقال ہوا تو ان کے امامی شیعی پیروکار کئی گروہوں میں تقسیم ہوگئے جن میں وہ لوگ بھی شامل تھے جو ابتدائی اسماعیلی کے نام سے معروف ہیں۔ خود اسماعیلی اپنے پُر حوادث تاریخی سفر کے دوران کئی چھوٹی بڑی فرقہ بندیوں سے دوچار ہوئے۔ یہ تفرقے عام طور پر امامت کیلئے صحیح جانشین کے مسئلے کے گرد گھومتے ہیں۔ تیسری/نویں صدی کے وسط تک اسماعیلیوں نے ایک انقلابی تحریک منظّم کی تھی جو عباسیوں کے ماتحت قائم شدہ نظام کے خلاف تھی۔ ۲۸۶ھ/۸۹۹ء میں امامت کے مسئلے پر اوّلین اہم تفرقہ پیدا ہوا جس کی وجہ سے متحدہ اسماعیلی تحریک میں شگاف پڑ گیا۔ اب اسماعیلی دو حریف کیمپوں یعنی (ائمہؑ کے) وفادار اسماعیلی اور منحرف قرمطیوں میں تقسیم ہوگئے۔ وفادار اسماعیلیوں نے جو اسماعیلی امامت میں تسلسل کے حامی تھے فاطمی خاندان کے بانی (عبداللہ یا عبیداللہ المہدیؑ) اور ان کے جانشینوں کو بطور ائمہؑ تسلیم کیا۔ قرمطیوں نے جو بحرین میں متمرکز تھے فاطمی خلفاء کی امامت کو تسلیم نہیں کیا اور مرور زمانہ کے ساتھ انہوں نے فاطمیوں کی مخالفت کی۔ تیسری/نویں صدی کے آخری عشروں تک اسماعیلیوں نے (جو امام جعفر الصادقؑ کے فرزند ارشد اسماعیلؑ کے نام کی نسبت سے اس نام سے موسوم ہوئے ہیں) مختلف سماجی طبقات سے بڑے پیمانے پر عام حمایت حاصل کی، جبکہ اسماعیلی دعاۃ یا دینی سیاسی مبلغین شمالی افریقہ میں مغرب سے لیکر سنٹرل ایشیا میں ماوراء النہر تک سرگرم عمل تھے۔

۹۱۵

قدیم اسماعیلی دعوت یا مشن کی ابتدائی کامیابی ۲۹۷ھ/۹۰۹ء میں شمالی افریقہ میں ایک اسماعیلی حکومت یا ریاست، یعنی فاطمی خلافت کے قیام کے ساتھ عروج کو پہنچی۔ اب اسماعیلی اپنی تاریخ کے ایک نئے مرحلے میں داخل ہوئے تھے۔ ابتدائی اسماعیلیوں کی انقلابی سرگرمیاں' جن کی قیادت مرکزی رہنماؤں کا ایک موروثی خاندان کررہا تھا ایک ریاست کے قیام کی شکل میں بارآور ہوئی تھیں جس میں اسماعیلی امام منصب خلافت پر فائز ہوئے تھے جو بغداد کے خلیفہ کے ساتھ ہم چشمی کررہے تھے۔ اس اوّلین شیعی خلافت کا قیام عبّاسی خلیفہ، جو اہلِ سنّت کا رسمی ترجمان شمار ہوتا تھا، کے اقتدار اور سنّی علماء کے مقام کے لئے بھی ایک چیلنج تھا جو عبّاسی اقتدار کو قانونی حیثیت دے رہے تھے اور سنّی مذہب کو اسلام کی صحیح تعبیر و تشریح سمجھتے تھے۔ اسماعیلیوں نے امامی شیعی مسلمانوں کی حیثیت سے اسلام کے پیغام کی ایک اپنی تعبیر و تشریح پیش کی تھی جسے اب انہوں نے اہلِ سنت کی تقلیدپسند (آرتھوڈوکس) تشریح کے ایک پائدار متبادل کے طور پر پیش کیا تھا۔

فاطمی دور اسماعیلی مذہب کا سنہرا دور تھا۔ اس وقت اسماعیلی امام ایک وسیع سلطنت پر حکمرانی کررہے تھے اور اسماعیلی فکر و ادب نے اوج کمال حاصل کیا تھا۔ جدید زمانے میں اسماعیلی ادب کا انکشاف فاطمی مرحلے کے دوران، جو ان کی تاریخ کا ایک حصّہ ہے اسماعیلیوں کے مالا مال ادبی ورثے کی تصدیق کرتا ہے۔ فاطمی حکومت کی ابتدائی صدی کے دوران ہی جسے لوئی ماسینون (۱۸۸۳ـ۱۹۶۲ء) نے اسلام کی "اسماعیلی صدی" کا نام دیا ہے،[۱] اخوان الصفا نے جن کا تعلق اسماعیلیوں سے تھا اپنے دائرۃ المعارفی نوعیت کے رسائل

معرضِ وجود میں لائے جن سے مختلف ہم عصر علوم کی نوعیت اور دین اور فلسفے کے ائتلافی نقطہ نگاہ کی عکاسی ہوتی ہے۔ عین اسی وقت ایرانی سرزمینوں کے اسماعیلی داعیوں نے اپنے کلام اور الٰہیات کو مختلف فلسفیانہ روایات کے ساتھ ہم آہنگ کیا اور ایک متمائز عقلی روایت پیدا کی جسے پال واکر نے "فلسفیانہ اسماعیلیت" کا نام دیا ہے۔(۲) دوسرے داعیوں نے جو عرب سرزمینوں اور فاطمی قلمرو کے اندر رہتے تھے مختلف ظاہری اور باطنی موضوعات پر رسالے لکھے اور علم تاویل یا دین کی باطنی تعبیر و تشریح کو بھی ترقی دی جو اسماعیلی فکر کا طرۂ امتیاز بن گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ پانچویں/گیارہویں صدی کے نصف دوم تک اسماعیلیوں نے اسلام کی فکر اور تہذیب و تمدن کیلئے اہم خدمات انجام دی تھیں۔

۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء میں فاطمی خلیفہ امام المستنصرؑ کی وفات اور اس کے بعد اسماعیلی مذہب میں نزاری اور مستعلوی تفرقے کے نتیجے میں اسماعیلی تاریخ میں ایک نئے مرحلے کا آغاز ہوتا ہے ۔ امام مستنصرؑ کی جانشینی کے سوال پر ان کے نامزد ولی عہد اور فرزند ارشد نزارؑ اور امام کے سب سے چھوٹے بیٹے احمد کے درمیان تنازعہ پیدا ہوا اور مؤخرالذکر کو طاقتور فاطمی وزیر الافضل نے المستعلی باللہ کے لقب کے ساتھ عملاً منصب خلافت پر بٹھا دیا۔ نتیجتاً نزارؑ نے اپنا دعویٰ جتانے کے لئے بغاوت کی، مگر انہیں شکست ہوئی اور ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء میں قتل ہوئے۔ ان واقعات کے نتیجے میں امام مستنصرؑ کے دورِ حکومت کے آخری عشروں کی متحدہ اسماعیلی جماعت ہمیشہ کیلئے دو حریف جماعتوں یعنی نزاریہ اور مستعلویہ میں تقسیم ہوگئی۔

خود مستعلوی اسماعیلی ۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء میں المستعلی کے بیٹے اور جانشین الآمر کی وفات کے فوراً بعد حافظی اور طیّبی فرقوں میں تقسیم ہوگئے۔ حافظی اسماعیلی جنہوں نے بحیثیت ائمہّ بعد کے فاطمیوں کو تسلیم کیا تھا ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء میں فاطمی حکومت کے خاتمے کے ساتھ ناپید ہوگئے۔ طیّبی اسماعیلیوں نے جن کے پاس الآمر کے بعد کوئی امامِ ظاہر موجود نہیں تھا یمن میں ایک مستقل مرکز قائم کیا۔ اس کے بعد طیّبیوں کی رہنمائی چیف داعیوں نے کی۔ دسویں/سولہویں صدی کے آخر تک خود طیّبی بھی داعی کے منصب پر صحیح جانشینی کے سوال پر دو ذیلی فرقوں یعنی داؤدی اور سلیمانی میں تقسیم ہوگئے۔ اس وقت تک ہندوستان کے طیّبی جو مقامی طور پر بوہرا کے نام سے معروف تھے اور جن کا تعلق زیادہ تر داؤدی فرقے سے تھا تعداد کے لحاظ سے یمن کے اپنے ہم مذہبوں (سلیمانیوں) پر سبقت لے گئے تھے۔ طیّبی اسماعیلیوں نے عام طور پر فاطمی اسماعیلیوں کی عقلی اور ادبی روایات کے ساتھ ساتھ اس دور کے اسماعیلی ادب کے ایک بہت بڑے حصےّ کو بھی برقرار رکھا۔ یمن کے فاضل طیّبی داعیوں نے خود بھی اسماعیلی ادب کے ایک بڑے حصےّ کو وجود میں لایا۔ طیّبی جماعت کے اندر بار بار تفرقہ اور وسیع پیمانے پر مذہبی تشدد کا شکار ہونے کی وجہ سے اس وقت دنیا میں وہ اسماعیلیوں کی ایک چھوٹی سی اقلیت شمار ہوتی ہے۔

طیّبی اسماعیلیوں کے برعکس نزاری اسماعیلیوں نے سلجوقی قلمرو کے اندر، بالخصوص ایران میں سیاسی شہرت حاصل کی جہاں انکی ایک اپنی ریاست تھی۔ نزاری ریاست، جس کا مرکز شمالی ایران میں الموت کا پہاڑی قلعہ تھا، تقریباً

۱۶۶ سال قائم رہی اور بالآخر ۶۵۴ھ / ۱۲۵۶ء میں مغلوں کے یلغار کے نتیجے میں اختتام کو پہنچی۔ حسن صباح (متوفی ۵۱۸ھ / ۱۲۲۴ء) نے جو ان کے اوّلین قائد تھے سلجوقیوں کے خلاف ایک انقلابی جنگی حکمت عملی تشکیل دی۔ حسن اپنے اس سیاسی عزم کو عملی جامہ نہیں پہنا سکے، تاہم وہ خود مختار نزاری دعوت اور اس ریاست کو قائم کرنے اور اسے استحکام بخشنے میں کامیاب ہوگئے جس کے قلمرو شام سے شمالی ایران تک پھیلے ہوئے تھے۔

حسن صباح اور ان کے دو جانشینوں کے بعد، جنہوں نے امام کے اعلیٰ ترین نمائندوں یعنی داعیوں اور حجّتوں کی حیثیت سے حکومت کی نزاری ائمۃ الموت میں بذات خود ظاہر ہوگئے اور اپنے پیروکاروں کی جماعت کی رہنمائی کی۔ چنانچہ دورِ الموت کی نزاری ریاست پر تین داعیوں اور پانچ اماموں نے حکومت کی جنہیں فارسی ماخذات میں عام طور پر "خداوندان الموت" کہا گیا ہے۔ نزاریوں نے جو پہلے سے جنگی مہمات میں مصروف تھے اور مسلسل مخالف ماحول میں زندگی بسر کرتے تھے کوئی خاص بنیادی ادب پیدا نہیں کیا ہے۔ ان کے داعی اکثر اوقات عالم و فاضل اور الٰہیات کے ماہر ہونے کی بجائے قلعوں کے گورنر اور فوجی کمانڈر ہوا کرتے تھے۔ باوجود اس کے نزاریوں نے ایک ادبی روایت برقرار رکھی اور دورِ الموت کے بدلے ہوئے حالات کے جواب کے طور پر اپنی تعلیمات کی ایک نئی تعبیر و تشریح بھی پیش کی۔

نزاری اسماعیلی مغلوں کے ہاتھوں قلعوں اور ریاست کی تباہی کے بعد بھی زندہ رہے اور انہوں نے تاریخ میں ایک نئے مرحلے کا آغاز کیا۔ نزاری تاریخ میں دورِ الموت کے بعد کی ابتدائی دو صدیاں مبہم ہیں۔ سقوط الموت

کے بعد کے حالات کے نتیجے میں نزاری ائمہّ پردہ اخفاء میں چلے گئے اور ان کا اپنے مریدوں کے ساتھ براہ راست رابطہ نہیں رہا۔ بہت سے ایرانی اسماعیلیوں نے جو مغلوں کے قتل عام سے بچ گئے تھے مرکزی ایشیا، افغانستان یا ہندوستان میں پناہ لی۔ بکھری ہوئی نزاری جماعتیں مقامی رہنماؤں کی زیرِ قیادت خودمختاری کے ساتھ پروان چڑھیں۔ دورِ بعدِ الموت کی ابتدائی صدیوں کے دوران ہی ایران اور اس کے اردگرد کے علاقوں کے نزاریوں نے اپنے تحفظ کی خاطر صوفیوں کا بھیس اختیار کیا۔

نویں/پندرہویں صدی کے وسط تک نزاری ائمہّ مرکزی ایران کے مقام انجدان میں نمودار ہوگئے تھے اور اس دور کا آغاز کیا تھا جسے ڈبلیو۔ ایوانوف نے نزاری دعوت اور ادبی سرگرمیوں میں "احیاء انجدان" کا نام دیا ہے۔[۳] احیاء انجدان کے دوران جو تقریباً دو صدیوں تک جاری رہا (اسماعیلی) اماموں نے مختلف نزاری جماعتوں پر اپنا مرکزی اقتدار دوبارہ قائم کیا اور ساتھ ہی اپنی دعوت میں مرید سازی کی سرگرمیوں کو بھی تازہ کیا۔ نزاری دعوت اس دفعہ برصغیر ہند میں خاص طور پر کامیاب ثابت ہوئی جہاں سندھ اور گجرات میں بڑی تعداد میں ہندوؤں کو اسماعیلی بنایا گیا اور یہی ہندوستانی نزاری مقامی طور پر خوجہ کے نام سے معروف ہوگئے۔ دورِ بعدِ الموت کے نزاریوں نے شام، ایران، مرکزی ایشیا اور ہندوستان میں ایک دوسرے سے متمایز ادبی روایات قائم کیں، بالخصوص نزاری خوجوں نے دینی نظموں (Devotional hymns) کی شکل میں ادب کی ایک منفرد قسم کی نشوونما کی جو "گنان" کے نام سے معروف ہے۔

۱۸۴۰ء کے عشرے میں نزاری اسماعیلی امامت کی گدی ایران سے ہندوستان منتقل کی گئی جس سے نزاری جماعت کی تاریخ میں جدید دور کا آغاز ہوا۔ نزاریوں نے اپنے پچھلے دو اماموں کے قائم کردہ اداروں کے مفصّل جال اور جدید سازی کی پالیسیوں سے فائدہ اٹھا لیا اور ایک تعلیم یافتہ اور خوشحال جماعت کی حیثیت سے ابھر آئے۔ یہ دونوں امام بین الاقوامی سطح پر آغاخان کے موروثی لقب سے پہچانے جاتے ہیں۔ نزاری اسماعیلی مسلمان جن کی تعداد کئی مِلین تک پہنچتی ہے اس وقت ایشیا، افریقہ، یورپ اور شمالی امریکہ کے پچیس سے زیادہ ممالک میں پھیلے ہوئے ہیں۔

اسماعیلی تاریخ نگاری کا ارتقاء

اسماعیلی تاریخ نگاری بھی اپنی متمائز خصوصیات اور ارتقاء کی حامل رہی ہے جس کا خود اسماعیلی تحریک کی اصل نوعیت اور اسماعیلیوں کی تغیر پذیر سیاسی سرنوشت سے قریبی تعلق ہے۔ اسماعیلی اپنی ریاستوں کے قلمروؤں کے باہر اکثر جبروتشدد کے شکار ہوئے جس کی وجہ سے سختی کے ساتھ ''تقیّہ'' یا بطور احتیاط اپنے عقائد کو چھپانے کی ضرورت پیش آئی۔ نیز، جیسا کہ مذکور ہوا، اسماعیلی مؤلفین میں سے بیشتر ایسے علماء تھے جنہوں نے بارہا مخالف ماحول میں اپنی جماعت کے داعیوں کی حیثیت سے خدمات انجام دیں۔ اپنی تربیت کی وجہ سے، نیز اس لئے کہ ان داعیوں کو اپنی سرگرمیاں مکمل طور پر خفیہ رکھنے کی ضرورت پیش آتی تھی، اسماعیلی داعیوں کی بحیثیت مؤلفین وقائع نامے یا تاریخی روئدادوں کی دوسری قسمیں مرتب کرنے میں کوئی خاص دلچسپی نہیں تھی۔ تاریخ نگاری میں اس عدم دلچسپی کی تصدیق اس حقیقت سے ہوتی ہے

کہ اسماعیلی متون کی ایک بڑی تعداد کے جدید انکشاف کے بعد صرف مٹھی بھر تاریخی آثار سامنے آئے ہیں، جن میں القاضی النعمان کی "افتتاح الدعوۃ" شامل ہے جو ۳۴۶ھ/۹۵۷ء میں مکمل ہوئی ہے اور اسماعیلی ادب میں قدیم ترین معلوم تاریخی کتاب ہے جو فاطمی خلافت کے قیام کے پس منظر کا احاطہ کرتی ہے۔ بعد کے ازمنۂ وسطیٰ میں ایک اسماعیلی مؤلف نے اسماعیلیت کی صرف ایک ہی عام تاریخ مرتب کی تھی جو یمن میں طیبی مستعلویوں کے انیسویں داعی ادریس عمادالدین (متوفی ۸۷۲ھ/۱۴۶۸ء) کی "عیون الاخبار" ہے۔ اس تاریخ کی سات جلدیں ہیں اور آنحضورؐ کے زمانے سے چھٹی/بارہویں صدی کے نصف اوّل میں یمن میں طیبی دعوت کے آغاز تک کے واقعات پر مشتمل ہے۔ اس بات کو نوٹ کرنا دلچسپ ہے کہ اسماعیلی تاریخ نگاری میں اسماعیلی تاریخ کے فاطمیوں سے پہلے کا دور عام طور پر اور اسماعیلی تحریک کا اختتامی مرحلہ خاص طور پر مبہم رہ جاتا ہے۔ نیز مخصوص اسماعیلی واقعات سے متعلق مختصر مگر انتہائی اہم تاریخی بیانات بھی موجود ہیں جن میں فاطمی داعی النّیسابوری کی "استتارالامام" خاص طور پر قابل توجہ ہے جو ایک قدیم امام عبداللہ الاکبر کے سلمیہ میں قیام اور بعد کے ایک امام یعنی فاطمی خاندان کے مستقبل کے بانی (عبداللہ المہدیؑ) کے شام سے شمالی افریقہ کی جانب فرار کے واقعات سے بحث کرتی ہے۔

تاہم اسماعیلی تاریخ میں دو دور ایسے بھی تھے جن میں اسماعیلیوں نے تاریخ نگاری میں دلچسپی لی ہے اور انہوں نے یا تو خود (تاریخی) کتابیں لکھی ہیں یا ان کے کہنے پر لکھی گئی ہیں جنہیں سرکاری وقائع نامے کہا جاسکتا ہے۔

فاطمی دور اور الموت کے دور میں اسماعیلی اپنی ریاستوں اور حکمرانوں کے خاندانوں کے مالک تھے جن کے سیاسی واقعات اور کارنامے معتبر وقائع ناموں کے ذریعے ضبط تحریر میں لانے کی ضرورت تھی۔ فاطمیوں کے زمانے میں، بالخصوص ۳۶۲ھ/۹۷۳ء میں فاطمی ریاست کا دارالخلافہ اِفریقیہ سے مصر منتقل ہونے کے بعد ہمعصر اسماعیلی اور غیر اسماعیلی مورّخین نے فاطمی ریاست اور خاندان کی تاریخ کی متعدد کتابیں مدون کی ہیں۔ مگر اس خاندان کے زوال کے بعد باستثناء چند نامکمل حصّوں کے فاطمیوں کے یہ وقائع نامے باقی نہیں رہے ہیں۔ سنّی ایوبیوں نے جو مصر میں فاطمیوں کے جانشین بن گئے قاہرہ کے فاطمی کتب خانوں کو باقاعدہ طور پر تباہ کیا، اسماعیلیوں پر بھی جبر و تشدد کیا اور ان کے مذہبی ادب کو جبراً دبا دیا۔

ابنِ زولاق (متوفی ۳۸۶ھ/۹۹۶ء) کا شمار اوّلین وقائع نگاروں میں ہوتا ہے جس کے آثار مکمل طور پر ضائع ہوچکے ہیں۔ اس نے بظاہر فاطمی خلفاء کی کئی سوانح عمریوں کے علاوہ فاطمی مصر کی ایک تاریخ بھی لکھی تھی جسے اس کے اخلاف نے جاری رکھا تھا۔ فاطمی تاریخ نگاری کی روایت کو المسبّحی (متوفی ۴۲۰ھ/۱۰۲۹ء) نے برقرار رکھا جو فاطمیوں کا ایک خدمت گزار عہدہ دار تھا اور شاید وہ خود بھی اسماعیلی تھا۔ اس نے فاطمی مصر اور اس کے حکمران خاندان کی ایک مفصّل تاریخ لکھی تھی، مگر اس کی تاریخ کی صرف چالیسویں جلد کا ایک چھوٹا سا نامکمل حصّہ ایک منفرد مخطوطے میں باقی رہا ہے۔ خوش قسمتی سے ان شواہد کے بعض حصّے جو ان مورّخین اور فاطمی دور کے دوسرے تاریخ نگاروں مثلاً القضاعی (متوفی ۴۵۴ھ/۱۰۶۲ء) نے لکھے تھے بعد کے مصری مورّخین کے آثار میں محفوظ رکھے گئے ہیں۔

فاطمی دور کے اسماعیلیوں نے خالص تاریخی منابع کے علاوہ "سیرۃ" کی نوعیت کی حامل چند سوانح عمریاں بھی لکھی ہیں جن کی تاریخی اعتبار سے بڑی قدر و قیمت ہے۔اس قسم کی باقیماندہ کتابوں میں فاطمی خاندان کے بانی عبداللہ المہدیؑ کے حاجب جعفر بن علی کی سیرت "سیرۃ الاستاذ جوذر" (متوفی ۳۶۳ھ/۹۷۳-۷۴ء) جو فاطمیوں کا ایک قابلِ اعتماد عہدہ دار تھا اور المؤید فی الدّین الشّیرازی (متوفی ۴۷۰ھ/۱۰۷۸ء) جو تقریباً بیس سال تک قاہرہ میں داعی الدّعاۃ کے منصب پر فائز رہے ہیں، کی خود نوشت سوانح عمری قابل ذِکر ہیں۔ سرگزشت کی دوسری کتابیں باقی نہیں رہی ہیں، مثلاً داعی ابنِ حوشب منصور الیمن (متوفی ۳۰۲ھ/۹۱۴ء) کی سرگزشت جسے ان کے فرزند جعفر نے لکھا ہے، داعی ابو عبداللہ الشیعی (متوفی ۲۹۸ھ/۹۱۱ء) کی خود نوشت سرگزشت جسے النّعمان نے اپنی کتاب "افتتاح الدعوۃ" میں نقل کیا ہے اور "سیرۃ لامام المہدی" جس کا حوالہ داعی ادریس نے دیا ہے۔

تاریخی قدر و قیمت کے حامل دفتری دستاویزات کے اعتبار سے بھی فاطمی دور مالا مال تھا جن میں وسیع پیمانے پر (خاص موضوعات پر لکھے ہوئے) مختلف رسالے ، خطوط، حکم نامے اور سجلات شامل ہیں جو فاطمی دیوان الانشاء یا سٹیٹ چانسری کے ذریعے جاری ہو چکے ہیں۔[۴] ان دستاویزات میں سے اکثر براہ راست باقی رہی ہیں، یا بعد کے ادبی منابع بالخصوص القلقشندی (متوفی ۸۲۱ھ/۱۴۱۸ء) کی صبح الاعشٰی میں ان کا ذِکر آیا ہے جو ایک دائرۃ المعارفی نوعیت کی دستی کتاب ہے جسے سیکرٹریوں کی رہنمائی کے لئے لکھی گئی ہے۔ اس سلسلے میں جنیزہ کی دستاویزات کا ذِکر کرنا بھی لازمی ہے جو ۱۸۹۰ء میں

مسلمان مؤلفین کی عمومی تواریخ میں بھی اسماعیلیوں کے بارے میں بہت سی قیمتی اطلاعات پائی جاتی ہیں جن کا آغاز الطبری (متوفی ۳۱۰ھ/۹۲۳ء) کی تاریخ اور اس کے ذیل سے ہوتا ہے جسے عریب ابن سعد (متوفی ۳۷۰ھ/۹۸۰ء) نے لکھا ہے۔ اس صنفِ (تاریخ) میں مسکویہ (متوفی ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء) کی "تجارب الامم" سب سے اہم ابتدائی عمومی تاریخ ہے جس میں اسماعیلیوں کے بارے میں اہم اطلاعات ملتی ہیں۔ عمومی تواریخ مرتب کرنے کی روایت ابن الاثیر (متوفی ۶۳۰ھ/۱۲۳۳ء) کی "الکامل" میں عروج کو پہنچتی ہے جو مسلمانوں کی سال وار تاریخ نگاری کے اوج کمال کی عکاسی کرتی ہے۔ ابن الاثیر کی تاریخ الکامل فاطمیوں اور شام اور ایران کے نزاریوں کے بارے میں اطلاعات سے مالا مال ہے۔

خود اسماعیلیوں کا مذہبی ادب اگرچہ تاریخی تفصیلات کے اعتبار سے عام طور پر ناکافی ہے مگر مختلف مراحل میں ان کے عقائد کی تاریخ کا سراغ لگانے کے لئے انتہائی انمول ہے۔ فاطمی دور کے الٰہیات اور فلسفے سے تعلق رکھنے والے رسالے نہ صرف فاطمی اسماعیلیوں کے عقائد اور عقلی روایات بلکہ فاطمیوں سے قبل کے زمانے کے عقائد کی پیشرفتوں کو سمجھنے کیلئے بھی ناگزیر ہیں، جبکہ اسماعیلی اپنے نظریات کا پرچار زیادہ تر زبانی کیا کرتے تھے۔ مزید برآں فاطمی دور کے بعض اسماعیلی متون، مثلاً مختلف مؤلفین کی مجالس کے مجموعے تاریخی حوالہ جات کے حامل ہیں جو دوسرے ماخذات میں نہیں ملتے ہیں۔ مجالس کو جو ادب کی ایک مخصوص اسماعیلی صنف کا نمونہ پیش کرتی ہیں عموماً فاطمی چیف داعیوں نے لکھا ہے یا خاص لیکچروں میں پیش کرنے کیلئے ان ہی کے لئے

میں رکھے گئے تھے مغلوں کے حملوں کے دوران یا اس کے فوراً بعد ایلخانیوں کے دور میں ضائع ہوگئے ہیں۔ تاہم ان نزاری وقائع ناموں اور دوسری تحریروں اور دستاویزات کو ایلخانی دور کے ایرانی مورّخین کی ایک جماعت نے دیکھا تھا اور ان سے وسیع پیمانے پر استفادہ کیا تھا، مثلاً جوینی (متوفی ۶۸۱ھ/۱۲۸۳ء)، رشیدالدین فضل اللہ (متوفی ۷۱۸ھ/۱۳۱۸ء) اور ابوالقاسم کاشانی (متوفی تقریباً ۷۳۶ھ/۱۳۳۵ء)، جو ایران کی نزاری ریاست کی تاریخ کے لئے ہمارے اصل منابع رہے ہیں۔

بعد کے ایرانی مورّخین مثلاً حمداللہ مستوفی (متوفی بعداز ۷۴۰ھ/۱۳۳۹۔۱۳۴۰ء) اور حافظ ابرو (متوفی ۸۳۳ھ/۱۴۳۰ء) نے ایرانی اسماعیلیوں کے لئے اپنی عمومی تواریخ کے جداگانہ حصّے مقرر کئے ہیں اور اپنے بیانات کی بنیاد زیادہ تر جوینی اور رشیدالدین (کی روایات) پر رکھی ہے اسلئے کہ مغلوں کے بعد کے ایران میں اسماعیلی وقائع نامے اور تواریخ باقی نہیں رہی تھیں۔ دورِ الموت کے ایرانی اسماعیلیوں پر متعدد ہم عصر سلجوقی تواریخ میں بھی گفتگو کی گئی ہے، مثلاً ظہیرالدین نیشاپوری کا "سلجوق نامہ" جو ۵۸۰ھ/۱۱۸۴ء کے آس پاس مکمل ہوئی ہے اور الراوندی کی "راحۃ الصدور" جو ۶۰۳ھ/۱۲۰۶۔۱۲۰۷ء میں مکمل ہوئی ہے۔ یہ تمام آثار دوسرے سنّی منابع کی طرح اسماعیلیوں کے سخت مخالف اور مخاصمانہ ہیں۔ شام کے نزاریوں کے بارے میں جنہوں نے اپنے ایرانی ہم مذہبوں کی طرح سوانح عمریاں مرتب نہیں کی ہیں شام کی مختلف علاقائی تواریخ میں بحث کی گئی ہے جن میں ابن القلانسی (متوفی ۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء) اور ابن العدیم (متوفی ۶۶۰ھ/۱۲۶۲ء) شامل ہیں۔[٦]

مسلمان مؤلفین کی عمومی تواریخ میں بھی اسماعیلیوں کے بارے میں بہت سی قیمتی اطلاعات پائی جاتی ہیں جن کا آغاز الطبری (متوفی ۳۱۰ھ/۹۲۳ء) کی تاریخ اور اس کے ذیل سے ہوتا ہے جسے عریب ابن سعد (متوفی ۳۷۰ھ/۹۸۰ء) نے لکھا ہے۔ اس صنفِ (تاریخ) میں مسکویہ (متوفی ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء) کی "تجارب الامم" سب سے اہم ابتدائی عمومی تاریخ ہے جس میں اسماعیلیوں کے بارے میں اہم اطلاعات ملتی ہیں۔ عمومی تواریخ مرتب کرنے کی روایت ابن الاثیر (متوفی ۶۳۰ھ/۱۲۳۳ء) کی "الکامل" میں عروج کو پہنچتی ہے جو مسلمانوں کی سال وار تاریخ نگاری کے اوج کمال کی عکاسی کرتی ہے۔ ابن الاثیر کی تاریخ الکامل فاطمیوں اور شام اور ایران کے نزاریوں کے بارے میں اطلاعات سے مالا مال ہے۔

خود اسماعیلیوں کا مذہبی ادب اگرچہ تاریخی تفصیلات کے اعتبار سے عام طور پر ناکافی ہے مگر مختلف مراحل میں ان کے عقائد کی تاریخ کا سراغ لگانے کے لئے انتہائی انمول ہے۔ فاطمی دور کے الٰہیات اور فلسفے سے تعلق رکھنے والے رسالے نہ صرف فاطمی اسماعیلیوں کے عقائد اور عقلی روایات بلکہ فاطمیوں سے قبل کے زمانے کے عقائد کی پیشرفتوں کو سمجھنے کیلئے بھی ناگزیر ہیں، جبکہ اسماعیلی اپنے نظریات کا پرچار زیادہ تر زبانی کیا کرتے تھے۔ مزید برآں فاطمی دور کے بعض اسماعیلی متون، مثلاً مختلف مؤلفین کی مجالس کے مجموعے تاریخی حوالہ جات کے حامل ہیں جو دوسرے ماخذات میں نہیں ملتے ہیں۔ مجالس کو جو ادب کی ایک مخصوص اسماعیلی صنف کا نمونہ پیش کرتی ہیں عموماً فاطمی چیف داعیوں نے لکھا ہے یا خاص لیکچروں میں پیش کرنے کیلئے ان ہی کے لئے

مدون کیا گیا ہے ۔ یہ مجالس اسماعیلیوں کیلئے منعقد کی جاتی تھیں اور "مجالس الحکمہ" کے نام سے معروف ہیں۔ اسی طرح دورِ الموت کے نزاریوں کے عقائد سے تعلق رکھنے والی پیشرفتوں کی تحقیق اس دور کے باقیماندہ معمولی ادب، بالخصوص نصیرالدین الطّوسی (۶۷۲ھ/۱۲۷۴ء) کی تحریروں، ایلخانی دور کے فارسی نویس مورّخین کے بیانات اور الموت کے بعد کے دور کے بعض نزاری ماخذات میں موجود متعلقہ حوالہ جات کی بنیاد پر کی جاسکتی ہے۔

۶۵۴ھ/۱۲۵۶ء میں سقوطِ الموت کے ساتھ نزاریوں کی تاریخ نگاری کی روایت منقطع ہوگئی۔ الموت کے بعد کی ابتدائی صدیوں کے نامنظّم حالات میں نزاریوں کی ادبی سرگرمیاں محدود رہیں اور ان کی پرانے زمانے کے اسماعیلی ادب تک آسانی سے رسائی نہیں ہوئی۔ اس خاص مفہوم میں وہ عملاً اپنے تاریخی ورثے سے کٹ گئے، جس کے نتیجے میں دورِ بعدِ الموت کے نزاری ادب کے اکثر حصّوں میں قدیم اسماعیلی تاریخ سے کسی حد تک ناواقفیت نظر آتی ہے۔ نزاریوں کے دورِ بعدِ الموت کے ادب کی کتابوں میں جو اس وقت تک دریافت ہوئی ہیں صرف ایک ہی کتاب ایسی ہے جسے وسیع مفہوم میں تاریخی کتابوں کے زمرے میں شامل کیا جاسکتا ہے جو دورِ الموت میں شام کے سب سے مشہور داعی راشدالدین سنان (۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء) کی ایک سوانح عمری ہے جس کی نوعیت تذکرۃ الاولیاء کی ہے۔ سابق ادوار کی طرح وہ کتابیں جن کا تعلق عقائد سے ہے اور احیاء انجدان کے دوران ایرانی نزاری مؤلفین مثلاً ابو اسحاق قہستانی (متوفی ۹۰۴ھ/۱۴۹۸ء) اور خیر خواہ ہراتی (متوفی ۹۶۰ھ/۱۵۵۳ء) کی لکھی ہوئی ہیں، اہم تاریخی حوالہ جات کی حامل ہیں۔ نزاری خوجوں کا "گنانی"

ادب جو دورِ بعدِ الموت میں برصغیر ہند میں پروان چڑھا ہے در اصل بدلتے ہوئے ثقافتی ماحول میں اس جماعت کی خودشناسی کی عکاسی کرتا ہے۔ تاہم "گنان" جو مختلف پیروں یا جماعت کے مقامی رہنماؤں کی تعلیمات کے حامل ہیں تاریخی معلومات کے ذریعے کے طور پر زیادہ قابل اعتبار نہیں ہیں اس لئے کہ ان ارادتمندانہ دینی نظموں کی نوعیت شاعرانہ اور افسانوی ہے جنہیں بنیادی طور پر کئی صدیوں تک زبانی طور پر منتقل کیا گیا ہے۔

بدخشان اور اس کے ارد گرد بالائی جیحونی علاقے کے نزاری ایک مخصوص ادبی روایت کے حامل ہیں جو خاص طور پر ناصر خسرو کی تحریروں کے علاوہ مرکزی ایشیا کی صوفی روایات کے حوالہ جات اور مختلف ادوار کے فارسی (زبان میں لکھے ہوئے) اسماعیلی ادب پر مبنی ہے۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ پامیروں کے ان دور افتادہ علاقوں کے اسماعیلیوں نے جو سب کے سب اسماعیلی مذہب کی نزاری شاخ سے تعلق رکھتے ہیں دورِ بعدِ الموت میں کوئی قابل ذِکر مؤلفین پیدا نہیں کئے ہیں، تاہم انہوں نے بڑی تعداد میں فارسی زبان میں لکھی ہوئی ان اسماعیلی کتابوں کو محفوظ رکھا ہے جو دوسرے علاقوں میں لکھی گئی ہیں۔ یہ ادب اس وقت تاجکستان کے صوبہ گورنو بدخشان میں شغنان، روشان، اشکاشم اور دوسرے علاقوں میں ذاتی مجموعوں میں محفوظ ہے جن میں خاص طور پر وہ مجموعے شامل ہیں جو مقامی مذہبی رہنماؤں کے قبضے میں ہیں جو روایتی طور پر خلیفہ کے نام سے معروف ہیں۔ تاجکستان میں بدخشان کے اسماعیلیوں کے محفوظ کئے ہوئے بہت سے قلمی مسودے بیسویں صدی کے دوران سابق سویت رژیم کے جبروتشدد کے نتیجے میں ضائع ہوگئے

ہیں۔ بدخشان کے نزاریوں کو جن کی زبان تاجکی ہے جو فارسی کی ایک خاص شکل ہے سویٹ (حکومت) کے زمانے میں صرف سریلیکی حروف استعمال کرنے پر مجبور کیا گیا تھا، چنانچہ وہ عام طور پر ان اسماعیلی متون کو نہ پڑھ سکے جو فارسی زبان میں لکھے گئے تھے اور ان کی جماعت کے درمیان محفوظ تھے۔

افغانستان میں بدخشان کے نزاریوں کے پاس بھی وسیع پیمانے پر قلمی مسودات کے مجموعے موجود ہیں جن کے بارے میں خاص معلومات دستیاب نہیں ہیں ۔ ہنزہ اور چترال کے علاوہ یٰسین، اشکومن اور گلگت کے دوسرے علاقوں، جو اس وقت پاکستان کے شمالی علاقہ جات میں شامل ہیں کے نزاریوں نے بھی نزاری اسماعیلی کتابوں کا ایک انتخاب محفوظ رکھا ہے، گو کہ ان کی اپنی زبان فارسی نہیں ہے۔ شمالی علاقہ جات کے اسماعیلیوں کیلئے یہ ادب در اصل ان کے بدخشان کے ہم مذہبوں اور ہمسایوں نے فراہم کیا تھا۔ اس پورے علاقے میں جہاں عام طور پر شرح تعلیم کم رہی ہے بہت سی مقامی زبانیں اور بولیاں بولی جاتی ہیں، مثلاً بروشسکی، وخی اور شِنا۔

تاریخ نگاری میں بعدِ الموت کے نزاری اسماعیلیوں کی عدم دلچسپی حالیہ زمانے تک برقرار رہی۔ ایران میں بیسویں صدی کے ابتدائی عشروں تک ایک ہی نزاری مؤلف نے تاریخ کی صرف ایک کتاب لکھی ہے۔ یہ کتاب اسماعیلیت کے آغاز سے لیکر جدید زمانے تک کی تاریخ پر حاوی ہے جو فدائی خراسانی (متوفی ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۳ء) کی لکھی ہوئی ہے جس میں سہوزمانی ہے اور بڑی تعداد میں فحش غلطیاں پائی جاتی ہیں۔[۷] ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ بدخشان کے اسماعیلیوں نے بھی اپنی جماعت کی کوئی تاریخ نہیں لکھی ہے۔ تاہم بدخشان کی

بعض مقامی تواریخ میں اسماعیلیوں کے بارے میں حوالے پائے جاتے ہیں۔[۸] جیسا کہ اشارہ کیا گیا، نزارای خوجوں نے "گنان" کی شکل میں اپنی مخصوص ادبی روایت تیار کی ہے۔[۹] برصغیر ہند کے نزاریوں کیلئے حالیہ زمانے تک قدیم اسماعیلی ادب دستیاب نہیں تھا جو عربی اور فارسی زبان میں تھا اور انہوں نے اپنے "گنانی" ادب کو زیادہ تر ایک خاص رسم الخط میں ثبت کیا ہے جو خوجکی کہلاتا ہے جس کی نشو و نما انہوں نے خود کی ہے۔ نزاری خوجوں نے زیادہ تر "گنانوں" اور اپنی زبانی روایات پر انحصار کیا ہے اور انیسویں صدی کے دوران گجراتی زبان میں تاریخ کی صرف چند کتابیں لکھی ہیں۔

اسماعیلیوں کے خلاف دوسرے مسلمانوں کی تحریریں

اسماعیلی تحریروں کی مختلف اقسام سے متعلق ہمارے جائزے سے اسماعیلیوں، بالخصوص فاطمی دور کے مالامال ادبی ورثے کی تصدیق ہوتی ہے۔ تاہم حالیہ سالوں میں اس ادب کے اکثر حصّے کے انکشاف تک اسماعیلی متون جماعت سے باہر کے لوگوں کیلئے عام طور پر دستیاب نہیں تھے۔ جیسا کہ اشارہ کیا گیا اسماعیلی اور ان کے داعی اپنی مذہبی کتابوں کی بڑی احتیاط سے حفاظت کرتے تھے۔ درحقیقت اسماعیلی تحریروں کا ایک بڑا حصّہ جن میں باطنی موضوعات سے بحث کی گئی ہے اسماعیلیوں کو اورخاص طور پر ان میں سے ان لوگوں کو فائدہ پہنچانے کیلئے تیار کیا گیا تھا جو تعلیم کے لحاظ سے آگے تھے۔ دوسری جانب فاطمیوں اورنزاریوں کی وہ سوانح عمریاں جو خفیہ نہیں رکھی گئی تھیں اور ان کی حفاظت کا اہتمام نہیں کیا تھا چھٹی اور ساتویں/اور بارھویں اور تیرھویں صدی کے دوران ضائع ہوگئی ہیں۔ بہر کیف اہلسنت اور دوسرے

غیر اسماعیلی مؤلفین، بشمول ان مؤلفین کے جو اسماعیلیوں میں دلچسپی لیتے تھے، مثلاً مسیحی صلیبی، اکثر ان کے بارے میں درست اطلاعات حاصل کرنے میں دلچسپی ہی نہیں لیتے تھے جو اسماعیلی منابع پر مبنی ہوں، خواہ ایسے منابع ان کیلئے دستیاب ہی کیوں نہ ہوں۔

فاطمی خلافت کی تاسیس کے فوراً بعد سنّی برسراقتدار حکمرانوں نے ایک (تحریک) کا آغاز کیا جو اسماعیلیوں کے خلاف ایک سرکاری پروپیگنڈا مہم شمار ہوتی ہے۔ اس طویل مہم کا مقصد جسے عبّاسی خلفاء کی مکمل حمایت اور پشتبانی حاصل تھی پوری اسماعیلی تحریک کو سرے سے بدنام کرنا تھا تاکہ اسماعیلیوں کو ملاحدہ، بدعتی یا دین کے صحیح راستے سے انحراف کرنے والے قرار دیکر آسانی سے مسترد کیا جائے۔ اس مہم میں مسلمان متکلمین، فقہاء ملل ونحل نویسوں اور مورّخین نے مختلف طریقوں سے شرکت کی۔ بالخصوص مناظرہ نگاروں نے ضروری جعلی شواہد تیار کئے تاکہ عقائد کے مخصوص مسائل کی بنیاد پر اسماعیلیوں کی تردید میں مددگار ثابت ہوں۔ انہوں نے اسماعیلیوں کے بارے میں ناپاک عزائم، غیر اخلاقی نظریات اور آزاد روی کے الزامات پر مبنی مفصل جعلی روایات تیار کیں اور ساتھ ہی اسماعیلی ائمۂ کے علوی شجرۂ نسب کا بھی انکار کیا۔ ان مناظرہ نگاروں نے ایسی روایات بھی تراشی جن کے اندر انہوں نے ہر قسم کے نفرت انگیز عقائد اور اعمال خود ہی لکھ کر اسماعیلیوں سے منسوب کئے تھے اور ان جعلی دستاویزات کو وسیع پیمانے پر اس انداز میں پھیلا دیا جیسا کہ یہ اسماعیلیوں کے اصلی رسالے ہیں۔ سنّی مؤلفین نے، جنکی شیعیت کی، اندرونی فرقہ بندیوں کی تحقیق میں کوئی دلچسپی نہیں تھی اور اسلام کی تمام

شیعی تشریحات کو عام طور پر آزاد خیالی، بلکہ بدعت سمجھتے تھے اس موقع سے فائدہ اٹھایا اور ان تمام نفرت انگیز افعال کا ذمہ دار فاطمیوں، بلکہ پوری اسماعیلی جماعت کو قرار دیا جن کے مرتکب بحرین کے قرمطی ہوگئے تھے۔ مناظرہ نگاروں اور اسماعیلیوں کے مخالف دوسرے مؤلفین نے ان ہتک آمیز اور جعلی افواہوں کو پھیلا دیا اور چوتھی/دسویں صدی کے دوران بتدریج ایک "سیاہ داستان" رقم کی۔ اس سیاہ داستان کے مطابق بڑی چالاکی سے اسماعیلیت کی تصویر اسلام سے شدید الحاد کی شکل میں کھینچی گئی جس کا نقشہ بعض غیر علوی ٹھگوں، بلکہ کسی یہودی ساحر نے مسلمانوں کے بھیس میں اسلام کو اندر ہی اندر سے تباہ کرنے کی خاطر بڑی احتیاط سے تیار کیا ہو۔ چوتھی/دسویں صدی کے آخر تک یہ "سیاہ داستان" مع اپنی مکروہ تفصیلات کے اسماعیلیوں کے عزائم، عقائد اور اعمال کی ایک صحیح اور معتبر بیان کے طور پر قبول کی گئی تھی جو عام طور پر اسماعیلیوں کے خلاف مزید مناظروں اور اسلامی معاشرے کی رائے عامہ کو ان کے خلاف حرکت میں لانے کا سبب بنی۔ اسماعیلیوں کے خلاف چلنے والی اس ہتک آمیز مہم کے اجزائے ترکیبی پورے قرونِ وسطیٰ کے دوران بے شمار سنّی مؤلفین کی لاتعداد نسلوں کے خیالات کو بھڑکاتے رہے۔

اس اسماعیلی مخالف "سیاہ داستان" کے مطالب میں سے اکثر کا سراغ اور خاص طور پر ان کا جن کا تعلق اسماعیلیت کی اصل و اساس سے ہے ایک ایسے معاند مناظرہ باز کے آثار میں لگایا جاسکتا ہے جو ابنِ رزام کے نام سے معروف تھا اور چوتھی/دسویں صدی کے وسط میں بغداد میں مقیم تھا۔ اس نے

ہم عصر راویوں پر انحصار کرتے ہوئے جن کا تعلق فاطمیوں کے مخالف عراق کے قرمطی حلقوں سے تھا اسماعیلیوں کی تردید میں ایک ضخیم رسالہ لکھا۔ ابن ازام کا اصل رسالہ مفقود ہے، مگر اس سے اسماعیلیوں کے خلاف لکھنے والا ایک اور معاند مناظرہ نگار شریف ابوالحسین محمد بن علی نے وسیع پیمانے پر استفادہ کیا تھا جو اخو محسن کے نام سے زیادہ معروف ہے۔ اخو محسن نے جو ابتدائی علوی نسب نویسوں میں سے تھا اپنی اسماعیلی مخالف کتاب ۳۷۲ھ/۹۸۲ء کے فوراً بعد لکھی۔ اس کے رسالے کا مقصد بھی جس کے ایک حصّے کا تعلق تاریخ سے تھا اور دوسرے حصّے کا عقائد سے اسماعیلیوں کے "بدعتی" عقائد اور ان کے اماموں کے نسب نامے کو غیر علوی ظاہر کرنا تھا۔ یہ کتاب مفقود ہوچکی ہے، مگر بعد کے تین مصری مورّخین مثلاً النّویری (متوفی ۷۳۲ھ/۱۳۳۲ء)، ابن الدّواداری (متوفی ۷۳۶ھ/۱۳۳۵ء کے بعد) اور المقریزی (متوفی ۸۴۵ھ/۱۴۴۲ء) کی تحریروں میں اس کے طویل اقتباسات محفوظ ہیں۔

اخو محسن کے مناظرانہ رسالے میں ہی پہلی بار "کتاب السّیاسۃ" کا ذِکر آیا ہے جو اسماعیلیوں سے منسوب ابتدائی (جعلی) کتابوں میں سے ایک ہے۔ اس مجہول المؤلف جعلی رسالے میں جو اسماعیلیوں کے خفیہ عقائد اور اعمال کے بارے میں ایک اہم ذریعہ اطلاع کی حیثیت سے مناظرہ نگاروں اور ملل و نحل نویسوں کے زیرِ استعمال رہا ہے وہ تمام بنے بنائے جعلی نظریات موجود تھے جو اسماعیلیوں کو ان کی لادینیت اور آزاد روی کی وجہ سے بدعتیوں کے زمرے میں شامل کر کے انہیں مسترد کرنے کیلئے ضروری تھے۔ اخو محسن کا دعویٰ ہے کہ اُس نے یہ کتاب پڑھی ہے اور وہ اس سے ان مفروضہ

طریقوں کے بارے میں اقتباسات نقل کرتا ہے جن پر اسماعیلی داعی عمل کرتے تھے اور نئے لوگوں کو اپنے مذہب میں داخل کرنے کی خاطر ان کے دل جیتتے تھے اور انہیں تقریباً سات مراحل سے گزارتے تھے جسے "بلاغ" کہا جاتا تھا جس کے نتیجے میں ان کو لادینیت اور بے اعتقادی تک پہنچایا جاتا تھا۔(۱۰) اس کے فوراً بعد اسی کتاب کو یا اسماعیلیوں کے بارے میں لکھی ہوئی کسی اور جعلی کتاب کو جس کا نام "کتاب البلاغ" تھا ابن الندیم نے دیکھا تھا جس کا ذِکر وہ اپنی مشہور کتاب "الفہرست" میں کرتا ہے جو عربی کتابوں کی فہرست ہے اور ۳۷۷ھ/۹۸۷ء میں مکمل ہوئی ہے۔(۱۱) ملل و نحل نویس البغدادی یہاں تک دعویٰ کرتا ہے کہ "کتاب السّیاست" کو فاطمی خاندان کے بانی نے ہی بحرین کی قرمطی ریاست کے رہنما ابو طاہر الجنابی کے پاس بھیجا تھا۔ اس دعویٰ کے ذریعے البغدادی نے نہ صرف بدنیتی پر مبنی اس جعل سازی کو مستند بنانے کی کوشش کی ہے بلکہ قرمطیوں کو بھی فاطمیوں کے تابع بنایا ہے تاکہ فاطمیوں کو مزید بدنام کرے۔(۱۲) یہ بتانے کی حاجت نہیں ہے کہ خود اسماعیلیوں کو ان مضحکہ خیز جعل سازیوں کا علم اپنے دشمنوں کے مناظروں کے ذریعے ہی ہوا ہے۔ بہرحال اسماعیلی مخالف مناظرانہ تحریروں نے سنّی ملل و نحل نویسوں مثلاً البغدادی (متوفی ۴۲۹ھ/۱۰۳۷ء) اور ابن حزم (متوفی ۴۵۶ھ/۱۰۶۴ء) کیلئے اطلاعات کا ایک وسیع ذریعہ فراہم کیا جنھوں نے اسماعیلیوں کے خلاف تحریروں کی ایک اور قسم پیدا کی۔ نیز ان مناظروں اور ملل و نحل کی روایات نے ان مورّخین، متکلمین اور فقہا کو دوبارہ متاثر کیا ہے جنھوں نے اسماعیلیوں کے بارے میں قلم اٹھایا ہے۔

اسماعیلیوں کے خلاف وسیع پیمانے پر پھیلانے والی یہ ادبی مہم پانچویں/گیارہویں صدی کے آخر تک تمام مرکزی اسلامی ممالک میں مکمل طور پر کامیاب ہوئی تھی۔ عباسیوں کے نئے مخدومین سلجوقی ترکوں کے خلاف حسن صباح کی قیادت میں ایرانی اسماعیلیوں کی بغاوت نے عام طور پر اسماعیلیوں اور خاص طور پر نزاریوں کے خلاف سنّیوں کا ایک اور زبردست ردِ عمل سامنے لایا۔ اس نئی ادبی مہم کا آغاز جس کی مدد فوج کے ذریعے کی جاتی تھی اور جسے عبّاسی خلیفہ اور سلجوقی سلطان کی مکمل حمایت حاصل تھی نظام الملک (۴۸۵ھ/۱۰۹۲ء) نے کیا تھا جو دو عشروں سے زیادہ عرصے تک سلجوقیوں کا وزیر اور سلجوقی سلطنت کا اصل مالک تھا۔ نظام الملک نے اپنی کتاب "سیاست نامہ" میں اسماعیلیوں کے خلاف، جن کا مقصد بقول اس کے اسلام کا قلع قمع کرنا، لوگوں کو گمراہ کرنا اور انہیں تباہی میں دھکیلنا تھا ایک طویل فصل مخصوص کیا ہے۔(۱۳)

مشہور سنّی متکلم، فقیہ اور صوفی الغزالی (متوفی ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) پہلا شخص تھا جس نے ایران کے نزاری اسماعیلیوں اور ان کے عقیدہ "تعلیم" کے خلاف پہلا مناظرانہ رسالہ لکھا۔ الغزالی کو نظام الملک نے ۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء میں بغداد کے مدرسۂ نظامیہ میں مدرس کے عہدے پر مقرر کیا تھا جہاں عباسی خلیفہ المستظہر (متوفی ۴۸۷-۵۱۲ھ/۱۰۹۴-۱۱۱۸ء) نے اسے باطنیوں، جو اسماعیلیوں کا ایک اور نام تھا کی تردید میں ایک رسالہ لکھنے کی ذمہ داری سونپی تھی۔ یہ کتاب جس کا نام "فضائح الباطنیہ" ہے اور عام طور پر "المستظہری" کے نام سے معروف ہے ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء میں الغزالی کے

بغداد چھوڑنے سے کچھ عرصہ قبل مکمل کی گئی تھی۔ اس کتاب میں جسے وسیع پیمانے پر پھیلایا گیا تھا الغزالی نے "البلاغ الاکبر" کے نام سے اپنی طرف سے درجہ وار دعوت اور عقائد کی تعلیم کا ایک مفصّل نظام پیش کیا جو الحاد کے آخری مرحلے تک پہنچا دیتا تھا۔(۱۴) الغزالی کے ہتک آمیز الزامات کو دوسرے سنّی مؤلفین نے اپنا لیا جو کسی نہ کسی طرح سابقہ "سیاہ داستان" سے بھی آشنا تھے۔ سنّی مورّخین نے جن میں سلجوقی سوانح نگار اور شام کے مقامی مورّخین خاص طور پر شامل تھے اسماعیلیوں کے خلاف چلنے والی اس جدید مہم میں سرگرمی سے حصّہ لیا۔

چھٹی/بارھویں صدی کے ابتدائی عشروں تک اسماعیلی نئی سمتوں سے حملوں کی زد میں آگئے تھے۔ بٹی ہوئی اسماعیلی جماعت اب اندرونی جھگڑوں میں مصروف تھی جو ان کے سنّی مخالفین کے لئے اطمنان کا باعث تھا۔ ایسی روایات بھی ملتی ہیں کہ حسن صبّاح نے خفیہ طور پر اپنے نمائندے مصر بھیجے تھے تاکہ وہاں مستعلوی دعوت کو نقصان پہنچائیں، جبکہ مستعلویوں نے بھی نزارؑ اور ان کی اولاد کے دعوائے امامت کی تردید میں نزاریوں کے خلاف اپنے مناظروں کا آغاز کیا تھا۔ اس قسم کے مناظرانہ رسالوں میں سے ایک میں جسے فاطمی خلیفہ الآمر نے ۵۱۶ھ/۱۱۲۲ء میں جاری کیا تھا، پہلی بار بغیر کسی وضاحت کے شام کے نزاریوں کو "حشیشیہ" کے ناشائستہ لقب سے ملقب کیا تھا۔(۱۵) اس اصطلاح کا بعد میں قدیم ترین سلجوقی و قائع ناموں میں جن کے اندر نزاریوں کے بارے میں حوالے ملتے ہیں شام کے اسماعیلیوں پر ازسرنو اطلاق کیا گیا جن میں "نصرة الفترہ" بھی شامل ہے جسے ۵۸۹ھ/۱۱۸۳ء میں

عمادالدین محمد الکاتب الاصفہانی (متوفی ۵۹۷ھ/۱۲۰۱ء) نے لکھا ہے۔[۱۶] بعد میں چند دوسرے مورّخین، بالخصوص ابو شامہ (متوفی ۶۶۵ھ/۱۲۶۷ء)۔[۱۷] اور ابن میسّر (متوفی ۶۷۷ھ/۱۲۷۸ء)[۱۸] نے بھی شام کے نزاریوں کے حوالے سے "حشیشیہ" کی اس توہین آمیز اصطلاح کا ذِکر کیا ہے، مگر انہوں نے ان پر فی الواقع حشیش، جسے بھنگ کے پتوں سے بنایا جاتا ہے کے استعمال کا الزام نہیں لگایا ہے۔ بعض زیدی ماخذات میں بھی جو دورِ الموت میں شمالی ایران میں تیار کئے گئے ہیں ایرانی نزاریوں کو بھی "حشیشی" کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔[۱۹] اس بات کی طرف توجہ دینا اہم ہے کہ تمام اسلامی ماخذات میں جہاں کہیں بھی نزاریوں کو "حشیشی" کہا گیا ہے ، اس اصطلاح کو مجازاً اور بطور توہین پست طبقہ اور مذہبی و معاشرتی اعتبار سے مطرود لوگوں کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔ نزاریوں کے حوالوں میں اس اصطلاح کی لفظی تشریح کی جڑیں اسلام اور اسماعیلیوں سے متعلق قرون وسطیٰ کے اہلِ مغرب کے توہمات اور ان کی "خیالی جہالت" میں پائی جاتی ہیں۔

قرون وسطیٰ میں اہل مغرب کے افسانہ ہائے اساسین

فاطمیوں اور نزاری اسماعیلیوں کو مسیحی صلیبیوں کی شکل میں ایک نئے مشترکہ اور خوفناک دشمن سے واسطہ پڑا۔ المستعلی کے دور حکومت میں یعنی جس وقت حسن صباح ایران میں اپنی حیثیت کو استحکام بخشنے میں مصروف تھے، صلیبی پہلی بار ارضِ مقدس میں نمودار ہوگئے ۔ انہوں نے ۴۹۲ھ/۱۰۹۹ء میں آسانی سے یروشلم پر قبضہ کیا جو ان کا اصل ہدف تھا۔ اب صلیبیوں نے اس

علاقے میں چار ریاستیں قائم کیں، اور مصر میں فاطمیوں اور شام میں نزاریوں کے ساتھ کئی مرتبہ فوجی اور سفارتی مڈھ بھیڑ ہوئی۔ جب ۵۱۸ھ/۱۱۲۴ء میں صلیبیوں نے صور پر بھی قبضہ کیا تو لاوند (بحر روم کے مشرقی حصّے) میں تمام سابق مقبوضات فاطمیوں کے قبضے سے نکل چکے تھے۔ فاطمی حکومت کے آخری عشروں کے دوران صلیبی فوجیوں نے کئی بار خاص مصر پر بھی حملے کئے، اور فاطمیوں کو یروشلم کے فرنگی بادشاہ کو باج دینے پر مجبور کیا۔

نزاریوں اور صلیبیوں کا شام میں کئے مرتبہ آمنا سامنا ہوا جس کے اہم ادبی نتائج نکلے اور یورپ اور دوسرے مقامات پر نزاریوں کی مسخ شدہ تصویر کے اعتبار سے دیر پا اثرات مرتب ہوئے۔ ان کی اس قسم کی پہلی مڈھ بھیڑ چھٹی/بارہویں صدی کے آغاز میں ہوا۔ بعد میں نزاریوں اور صلیبیوں نے مرکزی شام میں مختلف قلعوں پر قبضے کے لئے وقتاً فوقتاً آپس میں جنگیں کیں۔ شام کے نزاری راشد الدّین سنان کے زیر قیادت اپنی قوّت کے اوج کمال کو پہنچے جو ۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء کے دوران تقریباً تین عشروں تک ان کے چیف داعی تھے۔ سنان کے زمانے میں ہی جو صلیبیوں کے نزدیک اصل شیخ الجبل کے نام سے معروف ہیں، صلیبیوں کے مغربی مورّخین اور بعض یورپی سیّاحوں اور سفارت کاروں نے نزاری اسماعیلیوں کے بارے میں لکھا اور تفصیلات جمع کیں، اور انہیں اساسین کے نام سے موسوم کیا۔ اصطلاح اساسین واضح طور پر عربی لفظ "حشیشی" (ج حَشیشِیّة یا حَشیشِیّین) کے مختلف اشتقاقات پر مبنی ہے جس کا دوسرے مسلمانوں نے نزاریوں پر بطور تحقیر اطلاق کیا تھا، اور صلیبیوں اور ان کے یورپی مبصرین نے اسے مقامی طور پر اخذ

کیاہے۔ بہرکیف، صلیبی اور ان کے وقائع نگار جن کی شام کے نزاریوں اور دوسری مقامی مسلمان جماعتوں کے بارے میں صحیح اطلاعات حاصل کرنے میں کوئی دلچسپی نہیں تھی، مشرق قریب میں طویل عرصے تک مسلمانوں کے ساتھ روابط کے باوجود ایک دین کی حیثیت سے اسلام اوراس کی اندرونی فرقہ بندیوں سے تقریباً کلّی طور پر ناواقف رہے ہیں۔ چنانچہ قرون وسطیٰ کے اہلِ مغرب خود ہی لاطینی مشرق کے علاوہ یورپ میں بھی نزاری اسماعیلیوں کے (نام نہاد) خفیہ کاموں کے بارے میں متعدد افسانے تراشنے اور انہیں پھیلانے کے ذمہ دار تھے۔

نزاریوں کے قتلوں اور ان کے فدائیوں اور جاں نثاروں کے جرأتمندانہ رویّے کی ان انتہائی مبالغہ آمیز روایات اور افواہوں سے صلیبی خاص طور پر متاثر ہوگئے تھے۔ یہ جاں نثار اپنے فرائض کھلے مقامات پر سرانجام دیتے تھے اور اکثر اس ذمہ داری کی انجام دہی میں جان بھی دیتے تھے۔ اس سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ فدائیوں کی بھرتی، تربیت اور عقائد کی تعلیم کے اردگرد کہانیاں کیوں گردش کرنے لگیں۔ یہ ایسے من گھڑت افسانے تھے جن کا مقصد اس رویّے کی تسلّی بخش وضاحتیں فراہم کرنا تھا جو بصورت دیگر قرونِ وسطیٰ کے مغربی ذہن کو عجیب و غریب نظر آتا تھا۔ اساسین کے یہ نام نہاد افسانے متعدد جداگانہ مگر اندرونی طور پر آپس میں ملی ہوئی کہانیوں پر مشتمل تھے جن میں"تربیت کا افسانہ"، "جنّت کا افسانہ" ،"حشیش کا افسانہ"، اور (میناروں اور فصیلوں سے) "چھلانگ لگا کر خودکشی کرنے کا افسانہ" شامل ہیں۔ ان کہانیوں کو مرحلہ وار نشو و نما

ملی اور بالآخر ایک ملی جلی روایت میں عروج کو پہنچیں جسے مارکو پولو (۱۲۵۴-۱۳۲۴ء) نے مشہور کیا تھا۔ وینس کے اس سیّاح نے ''جنّت کے ایک مخفی باغ'' کے افسانے کی شکل میں، جہاں فدائیوں کیلئے ان کی تربیت کے ایک حصّے کے طور پر فرضی جسمانی لذّات مہیا کی جاتی تھیں اپنی طرف سے ایک نئے تحفے کا بھی اضافہ کیا۔

مختلف مؤلفین نے ایک دوسرے سے آزادانہ طور پر، اور بعض اوقات ایک دوسرے کے زیرِ اثر مختلف ''خیالی'' افسانے بنائے اور پھر ایک عرصے تک ان پر مرچ مصالہ لگاتے رہے۔ لاطینی مشرق کی جانب آنے والے یورپی سیّاحوں، مورّخوں اور سفیروں نے جو اساسین کے بارے میں کچھ نہ کچھ کہنا چاہتے تھے، اساسین کے ان افسانوں کو تراشنے، انہیں صحیح قرار دینے اور ان کی تشہیر کے عمل میں شمولیت اختیار کی۔[۲۰] ان کا آغاز بورخاردِ اسٹرس برگی سے ہوتا ہے جس نے ۱۱۷۵ء میں شام کا دورہ کیا تھا۔ آٹھویں/چودھویں صدی کے ابتدائی عشروں تک یہ افسانے وسیع پیمانے پر گردش میں آچکے تھے اور نزاریوں کے خفیہ کاموں کی معتبر روایات کے طور پر بالکل اسی طرح قبول کئے گئے تھے جس طرح اسماعیلیوں کے عزائم، عقائد اور اعمال کی صحیح وضاحت کی حیثیت سے اسماعیلیوں کے خلاف لکھی جانے والی سابقہ ''سیاہ داستان'' کو قبول کیا گیا تھا جس کے موجد مسلمان ملل ونحل نویس تھے۔ اس کے بعد قرونِ وسطیٰ کے یورپی ماخذات میں نزاری اسماعیلیوں کی تصویر کشی نشہ باز اساسینوں کی ایک ایسی مجرمانہ تنظیم کی حیثیت سے کی گئی جو بے مقصد قتل اور فتنہ و فساد کے درپے تھے۔

مشرق شناسی کے تناظرات

انیسویں صدی کے آغاز تک اسماعیلیوں کے بارے میں اہلِ یورپ کا علم اصلاً ان معلومات سے آگے نہیں گزر چکا تھا جنہیں اس موضوع پر صلیبیوں اور دوسرے مغربی ماخذات نے (یورپ) منتقل کیا تھا۔ نشاۃ ثانیہ کے دوران ارضِ مقدّس کی جانب سفر کرنے والے مسافرین یا زائرین کسی قسم کی نئی تفصیلات کے بغیر کبھی کبھار نزاریوں کا ذِکر کیا کرتے تھے۔ اس عرصے میں آٹھویں/چودھویں صدی کے وسط تک لفظ "اساسین" نے شام میں ایک پراسرار جماعت کا نام ظاہر کرنے کی بجائے اطالوی، فرانسیسی اور دوسری یورپی زبانوں میں ایک نیا مفہوم حاصل کیا تھا۔ اب یہ لفظ ایک اسم نکرہ بن چکا تھا جس کے معنی پیشہ ور قاتل کے ہوتے تھے۔ اس استعمال کی عام تشہیر کے ساتھ اصطلاح اساسین کی اصل اور اس کا صرفی مفہوم آہستہ آہستہ طاق نسیان میں چلا گیا، جبکہ یورپ میں اساسین کی کہانیوں نے اپنی مقبولیت برقرار رکھی۔ یہی وہ حالات تھے جن کے تحت ۱۶۰۳ء میں مغرب کا پہلا یک موضوعی مقالہ شائع ہوا جو اساسین اور ان کے اس نام کی اصلیت (کی چھان بین) کیلئے وقف تھا۔[۲۱] اس مقالے کے مؤلف نے جو شہنشاہ ہنری چہارم کے دربار میں ایک فرانسیسی عہدہ دار تھا، انتہائی بے ترتیبی کے ساتھ متعدد مغربی ماخذات کی روایات کو مارکو پولو کی کہانیوں کے ساتھ ملا دیا تھا، جبکہ وہ اس اصطلاح کی صرفی تشریح پیش کرنے میں ناکام رہا تھا۔ اس کے بعد یورپی ماہرین لسانیات کی ایک روز افزوں تعداد نے اس اصطلاح کی ان اشتقاقات کو جمع کرنے کا آغاز کیا جن کا ذِکر قرونِ وسطیٰ کے مغربی منابع میں آیا تھا، اور

ان پر اپنی طرف سے بھی عجیب و غریب صرفی تشریحات کا اضافہ کیا۔ تاہم شیعہ مسلمانوں کی حیثیت سے اسماعیلیوں کی صحیح شناخت مغربی شرق شناسی کی اس اوّلین انسائکلوپیڈیا میں کی گئی تھی جسے برتھلمی دار بیلوٹ (۱۶۲۵ـ۹۵ء) نے مرتب کیا تھا۔[۲۲]

انیسویں صدی کے مستشرقین نے جن کی قیادت سلوسٹر ڈی ساسی (۱۷۵۸ـ۱۸۳۸ء) کررہا تھا، اسماعیلیوں پر زیادہ عالمانہ تحقیقات کیں اور اس دفعہ یورپ میں پہلی بار مسلمان مؤلفین کی تاریخی کتابوں سے بھی استفادہ کیا گیا۔ زیادہ تر اسی تحقیق کی بنیاد پر، نیز اساسین کے بارے میں عرصہ دراز تک برقرار رہنے والی کہانیوں کی مسلسل دلکشی کی وجہ سے بالآخر ڈی ساسی خود ہی اساسین کے نام کا معمّا حل کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ اس نے ایک سرگزشت (memoir) کے اندر جو بنیادی طور پر ۱۸۰۹ء میں مرتب کی گئی تھی اس نام کی مختلف صرفی شکلوں مثلاً Assissini اور Assassasini، کے اس تعلق کو ظاہر کیا جو ان شکلوں کے عربی لفظ "حشیش" کے ساتھ ہے، اور ابو شامہ کا حوالہ دیا جس نے اصطلاح "حشیشی" (ج حشیشیہ) کا اطلاق شام کے قرون وسطیٰ کے نزاریوں پر کیا ہے۔[۲۳] ڈی ساسی نے دروزی مذہب میں اپنی طویل دلچسپی کے ناتے قدیم اسماعیلیوں کے بارے میں بھی اہم تحقیقات فراہم کیں جو پس منظر فراہم کرنے والا مواد کی حیثیت رکھتی ہیں۔[۲۴] تاہم ڈی ساسی نے عام طور پر سنّی منابع اور صلیبیوں کی خیالی روایات پر انحصار کیا اور کم از کم جزوی طور پر اسماعیلیوں کے خلاف گھڑی ہوئی سنّی مناظرہ نگاروں کی "سیاہ داستان" اور صلیبی حلقوں کے اساسین افسانوں کی تصدیق کی۔ حقیقت

یہ ہے کہ اپنی تحقیقات میں ڈی ساسی کا جھکاؤ ایک طرف قدیم اسماعیلیت اور اس کی لادینیت کی جانب دعوت کے مبینہ سات مدارج کے بارے میں ابنِ رزام اور اخو محسن کی من گھڑت کہانیوں کی طرف رہا ہے اور دوسری جانب مارکو پولو کی کہانی کی طرف جس میں نزاریوں کے شیخ الجبل کا اپنے فدائیوں کو جوش دلانے اور انہیں باغ بہشت کے خواب دکھلانے کیلئے خفیہ طور پر حشیش استعمال کرانے کے طریقوں کا ذِکر ہے۔

چنانچہ ڈی ساسی کی تحقیقات نے بعد کے مستشرقین کی چھان بین کیلئے اسٹیج تیار کیا جن کی اسماعیلیوں میں دلچسپی کے شعلے کو اسماعیلیوں کے خلاف اہلِ سنّت کے مورّخین کے لکھے ہوئے ان تازہ دریافت شدہ بیانات نے دوبارہ بھڑکا دیا تھا جو ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ مغربی منابع میں پائے جانے والے اساسین کے افسانوں کی تائید و تکمیل کرتے تھے۔ یہی وہ حالات تھے جن کے تحت انیسویں صدی کے دوسرے مستشرقین، مثلاً میخائیل یان دُخویہ (۱۸۳۶-۱۹۰۹ء) نے قدیم اسماعیلیوں، مثلاً فاطمیوں، بحرین کے قرمطیوں اور دورِ الموت کے شام اور ایران کے نزاریوں کے بارے میں اپنی زیادہ خالصتاً تاریخی تحقیقات فراہم کیں۔ تاہم مستشرقین کی اس قسم کی تحقیقات میں سب سے زیادہ پڑھی جانے والی کتاب وہ تھی جسے جوزف وان ہیمر پرگسٹال (۱۷۷۴-۱۸۵۶ء) نے سپرد قلم کیا تھا۔ آسٹریلیا کے اس مشرق شناس سفارتکار نے دورِ الموت کے ایرانی نزاریوں پر توجہ مرکوز کی اور مارکو پولو کی کہانیوں کو من و عن قبول کیا اور ان تمام ہتک آمیز الزامات کو بھی قبول کیا جن کا ڈھیر سنّی مخالفین نے اسماعیلیوں پر لگا دیا تھا۔ اس کتاب نے یورپ میں بڑی

کامیابی حاصل کی اور ۱۹۳۰ء کے عشرے تک نزاریوں کی معیاری تاریخ شمار ہوتی رہی۔[۲۵] اہلِ مغرب نے بھی اپنی عادت برقرار رکھی اور نزاری اسماعیلیوں کو اساسین کہتے رہے جو اصطلاح کا ایک غلط استعمال تھا جس کی جڑیں قرونِ وسطیٰ کے ایک توہین آمیز لقب میں تھیں، ہر چند کہ یہ اصطلاح اب یورپی زبانوں میں ایک اسم نکرہ بن گئی تھی جس کے معنی قاتل کے ہوتے تھے۔

اس عرصے میں اسلامی مطالعات میں ہونے والی جاری و ساری پیشرفت عام طور پر شیعہ اور خاص طور پر اسماعیلیوں کے بارے میں عالمانہ تفتیش کی راہ میں کسی خاص کامیابی سے ہمکنار نہیں ہوئی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اسماعیلیوں کی سراسر مسخ شدہ تصویر کے علاوہ، جس کے خدو خال سنّی مناظرہ نگاروں اور ملل و نحل نویسوں نے تیار کئے تھے، اساسین کے مغربی افسانے بھی اصلی ثابت ہوئے تھے۔

اسماعیلی مطالعات میں جدید پیشرفت

اسماعیلی مطالعات میں ہونے والی کامیابی کو وسیع پیمانے پر مستند اسماعیلی متون کی دریافت اور ان کے مطالعے کے انتظار کی ضرورت تھی۔ انیسویں صدی کے دوران یورپ میں چند اسماعیلی منابع پہلے ہی منظر عام پر آئے تھے جن کا تعلق شام سے تھا اور وہاں ان تحریروں کے بعض اجزاء کا مطالعہ کرکے انکی تصحیح کی گئی تھی۔ ۱۸۹۸ء میں پال کیسانوا (۱۸۶۱ـ۱۹۲۶ء) نے ببلو تھک نیشنل، پیرس میں "رسائل اخوان الصّفا" کے ایک حصّے کی دریافت کا اعلان کیا۔ اس نے بعد میں اسماعیلیوں کے بارے میں اہم تحقیقات شائع کیں اور ان دائرۃ المعارفی نوعیت کے رسائل کے بارے میں پہلی بار یورپ میں

انکشاف کیا کہ ان کی اصل اسماعیلی ہے۔[۲۶] بیسویں صدی کے ابتدائی عشروں میں مزید اسماعیلی مخطوطے دریافت ہوئے جو مرکزی ایشیا اور یمن کے دور دراز علاقوں میں محفوظ تھے اور جنہیں بعد میں ملن میں امبروسیانا لائبریری اور سینٹ پیٹرس برگ میں ایشیاٹک میوزیم کے مجموعوں میں شامل کیا گیا۔ ۱۹۲۲ء تک ، جبکہ اسماعیلی کتابوں کی اوّلین مغربی ببلیوگرافی شائع ہو چکی تھی،[۲۷] اسماعیلی ادب کے بارے میں یورپ کے علمی حلقوں کی معلومات ہنوز انتہائی محدود تھیں۔

اسماعیلی مطالعات میں جدید تحقیق کا حقیقی آغاز ۱۹۳۰ء کے عشرے میں ہندوستان میں ہوا جہاں بوہرا اسماعیلی جماعت کے پاس اسماعیلی مسودات کے اہم مجموعے محفوظ تھے۔ یہ انکشاف، جس کا عرصہ دراز سے انتظار تھا ہندوستان کے چند اسماعیلی علماء اور روسی مستشرق والادیمر ایوانوف (۱۸۸۶-۱۹۷۰ء) کی کوششوں کا نتیجہ تھا جو اس وقت تک بمبئی میں قیام پذیر تھے۔ تین فاضل اسماعیلی بوہروں یعنی زاہد علی (۱۸۸۸-۱۹۵۸ء)، حسین ایف۔ الہمدانی (۱۹۰۱-۶۲ء) اور آصف اے۔ اے۔ فیضی (۱۸۹۹-۱۹۸۱ء) نے جو انگلستان کی یونیورسٹیوں سے فارغ التحصیل تھے اپنے آبائی مخطوطات کے مجموعوں سے استفادہ کرتے ہوئے پہلی بار اسماعیلیت پر حقیقی عالمانہ تحقیق کا آغاز کیا جو ایک منفرد پیشرفت تھی۔ جدید اسماعیلی مطالعات کے ان پیشروؤں نے ایوانوف کے ساتھ بھی ہمکاری کی جنہوں نے نزاری اسماعیلی خوجہ جماعت کے ساتھ اپنے ذاتی روابط کے ذریعے اس نزاری ادب تک بھی رسائی حاصل کی تھی جو مرکزی ایشیا، ایران، افغانستان اور دوسرے مقامات پر محفوظ تھا۔

بعد میں ایوانوف نے اسماعیلی کتابوں کا اوّلین مفصّل کیٹلاگ شائع کیا جس میں تقریباً ۷۰۰ مستقل کتابوں کے نام درج ہیں جن سے اسوقت تک نامعلوم اسماعیلی ادب اور علمی روایات کی زرخیزی اور گوناگونی کی توثیق ہوتی ہے۔(۲۸) ۱۹۳۳ء میں اس کیٹلاگ کی اشاعت نے اس میدان میں مزید تحقیق کیلئے ایک سائنٹفک خاکہ فراہم کیا جو اسماعیلی مطالعات میں ایک مکمل نئے دور کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔

۱۹۳۳ء میں اسلامک ریسرچ ایسوسی ایشن کے قیام سے اسماعیلی مطالعات کو ایک زبردست قوّت متحرکہ ملی جسے ۱۹۴۶ء میں نزاری اسماعیلیوں کے اڑتالیسویں امام سلطان محمّد شاہؒ، آغاخان سوم (۱۸۷۷۔۱۹۵۷ء) کی زیرِ سرپرستی اسماعیلی سوسائٹی آف بمبئ کی شکل دی گئی۔ ایوانوف نے ان دونوں اداروں کے قیام میں کلیدی کردار ادا کیا جن کی اشاعتیں زیادہ تر ان اسماعیلی آثار کیلئے وقف تھیں جو وہ خود ہی شائع کرتے تھے۔(۲۹) ۱۹۶۳ء تک، جبکہ ایوانوف نے اپنے اسماعیلی کیٹلاگ کو مزید وسعت دیکر دوسری بار شائع کیا تھا،(۳۰) اسماعیلی مطالعات میں حیرت انگیز حد تک پیشرفت ہوئی تھی۔ اب بہت سے رہنما مطالعات کے علاوہ متعدد اسماعیلی متون کی تنقیدی تصحیح کا بھی آغاز ہوا تھا جس سے مزید پیشرفت کیلئے میدان فراہم ہوا۔ اس سلسلے میں ان نزاری متون کا ذِکر کرنا خاص طورپر ضروری ہے جن کی تصحیح خود ایوانوف نے کی ہے، نیز فاطمی دور اور بعد کے وہ متون جن کی تصحیح سیاق و سباق سے ہم آہنگ تحلیلی مقدمات کے ساتھ ہنری کوربن (۱۹۰۳۔۱۹۷۸ء) نے کی ہے اور ان کے ببلیو تھِک ایرانین سیریز میں تہران اور پیرس سے بیک وقت شائع ہوئے ہیں۔ نیز

وہ فاطمی متون جن کی تصحیح مصری اسکالر محمد کامل حسین (۱۹۰۱_۱۹۶۱ء) نے کی ہے اور اپنے "سلسلة مخطوطات الفاطمیه" کے شماروں میں شائع کئے ہیں، اور اسی طرح شام سے تعلق رکھنے والے وہ اسماعیلی متون قابل ذِکر ہیں جن کو سلمیہ کے ایک اسماعیلی اسکالر عارف تامر(متوفی ۱۹۹۸ء) نے شائع کیا ہے۔ اس عرصے میں علماء کی ایک نئی نسل نے جن میں بالخصوص برنارڈلوئیس ، سمویل ایم۔ اسٹرن (۱۹۲۰_۱۹۶۹ء)، ولفریڈ میڈلنگ اور عبّاس ہمدانی شامل ہیں جدید اسماعیلی مطالعات کیلئے قابلِ قدر خدمات انجام دیں۔ یہاں مارشل جی۔ ایس۔ ہاجسن (۱۹۲۲_۱۹۶۸ء) خاص توجہ کے مستحق ہیں جنہوں نے دورِ الموت کے نزاریوں کے بارے میں پہلا یک موضوعی عالمانہ مقالہ لکھا ہے۔

ماہرین کی ایک اور نسل کی کوششوں کی بدولت گزشتہ چند عشروں کے دوران اسماعیلی مطالعات کی پیشرفت بڑی تیزی سے آگے بڑھی ہے جن میں اسماعیل کے۔ پونا والا، ہائنز ہام، پال ای۔ واکر اور عظیم اے۔ نانجی شامل ہیں۔ امید ہے کہ جوں جوں اسماعیلی تاریخ اور فکر کے زیادہ سے زیادہ مبہم مسائل واضح ہوں گے، اور مختلف ذرائع سے اسماعیلی مسودات دریافت ہوتے جائیں گے، اسماعیلی مذہب پر تحقیق بلا توقف جاری رہے گی۔ اسماعیلی ادب کی سرعت کے ساتھ جدید دریافت اور مطالعے کی عکاسی پونا والا کی یادگار ببلیوگرافی میں بخوبی ہوئی ہے جو ۱۹۷۷ء میں شائع ہوئی ہے اور ۲۰۰ سے زیادہ مؤلفین سے منسوب ۱۳۰۰ کتابوں کی نشاندہی کرتی ہے۔[۳۱]

اس وقت تک نزاری اسماعیلی مسودات کا سب سے بڑا واحد مجموعہ تاجکستان کے (صوبہ) بدخشان میں شغنان، روشان اور دوسرے علاقوں سے

دریافت کیا گیا ہے جو فارسی زبان میں لکھے گئے ہیں۔[۳۲] سورت اور بمبئی (ممبئی) میں بوہرا کتب خانوں کے عربی مسودات کا وسیع مجموعہ عام طور پر علماء کیلئے دستیاب نہیں ہے جسے داؤدی طیّبی جماعت کے رہنما کی سخت نگرانی میں رکھا گیا ہے۔ مغرب میں کسی واحد مقام پر اسماعیلی مسودات کی سب سے بڑی تعداد دی انسٹٹیوٹ آف اسماعیلی اسٹیڈیز لندن میں ہے جو عربی، فارسی، گجراتی اور ہندوستان کی دوسری زبانوں میں ۱۲۰۰ سے زائد کتابوں پر مشتمل ہے۔[۳۳] دی انسٹیٹوٹ آف اسماعیلی اسٹیڈیز جو نزاری اسماعیلیوں کے موجودہ امام ہز ہائینس پرنس کریم آغاخان چہارم کی زیرِ سرپرستی ۱۹۷۷ء میں قائم ہوا ہے، اس وقت یک موضوعی مقالوں کے ذریعے جو اس کے اسماعیلی ہیریٹیج سریز کے علاوہ ریسرچ کے دوسرے پروگراموں میں شائع ہو رہے ہیں، اشاعتوں اور قلمی مسودات کے حصول کے ذریعے اپنی خدمات انجام دے رہا ہے۔

حواشی

1. L. Massignon, "Mutanabbī devant le siècle Ismaélien de l'Islam", in *Al–Mutanabbi: Recueil publié à l'occasion de son millénaire* (Beirut,1936), p.1.

2. P. E. Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al–Sijistānī* (Cambridge, 1993), pp. 13 ff., 61.

3. W. Ivanow, *Brief Survey of the Evolution of Ismailism* (Leiden, 1952), p. 29

۴۔ دیکھئے ابو تمیم معدالمستنصر باللہ، السّجلات المستنصریّہ، تصحیح عبدالمنعم ماجد (قاہرہ، ۱۹۵۴ء)۔ حسین ایف۔ الہمدانی، دی لیٹرز آف المستنصر باللہ، BSOS, 7 (۱۹۴۳ء)، ص۷۰۳-۲۴ء۔ جمال الدّین الشّیال (تصحیح کنندہ) مجموعۃ الوثائق الفاطمّیہ، (قاہرہ، ۱۹۵۸ء)۔

S. M. Stern, *Fāṭimid Decrees* (London,1964), *and his Coins and Documents from the Medieval Middle East* (London, 1986), articles V, VI, VII.

5. F. Daftary, "Persian Historiography of The Early Nizārī Ismā'īlīs", *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 30 (1992), pp. 91–7.

6. Claude Cahen, *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades* (Paris, 1940), pp. 33–93, and B. Lewis, "Sources for the History of the Syrian Assassins", *Speculum*, 27 (1952), pp. 475–89, reprinted in B. Lewis *Studies in Classical and Ottoman Islam (7th–16th Centuries)* (London, 1976), article VIII.

۷۔ محمد بن زین العابدین، فدائی خراسانی، کتاب ہدایت المؤمنین الطّالبین، تصحیح اے۔ اے۔ سیمنوف (ماسکو، ۱۹۶۹ء، طبع دوم، تہران، ۱۳۶۲ھ/۱۹۸۳ء)۔

۸۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: میرزا سنگ محمد بدخشی و میرزا فضل علی بیگ سرخ افسر، تاریخ بدخشان، تصحیح اے۔ این۔ بولدیرف (لینن گراڈ، ۱۹۵۹ء)۔ تصحیح ایم۔ ستودہ (تہران، ۱۳۶۷ھ/۱۹۸۸ء)، نیز قربان محمد زادہ و محبت شاہ زادہ تاریخ بدخشان، تصحیح اے۔ اے۔ یگانہ (ماسکو، ۱۹۷۳ء)۔

9. Ali S. Asani, "The Ginān Literature of the Ismailis of Indo–Pakistan: Its Origins, Characteristics and Themes", in D. L. Eck and F. Mallison (eds), *Devotion Divine: Bhakti Traditions from the Regions of India* (Groningen and Paris, 1991), pp. 1–18.

۱۰۔ اس کتاب کے عربی متن کی ایس۔ ایم۔ اسٹرن نے ان اقتباسات کی بنیاد پر مع انگریزی ترجمہ تدوین نو کی ہے جن کو النویری، البغدادی وغیرہ نے محفوظ رکھا ہے۔ دیکھئے ان کا مقالہ:

"The Book of the Highest Initiation and Other anti–Ismāʿīlī Travesties", in S. M. Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism* (Jerusalem and Leiden, 1983), pp. 56–83.

۱۱۔ ابن النّدیم، کتاب الفہرست، تصحیح ایم۔ آر۔ تجدد (طبع دوم، تہران، ۱۹۷۳ء)، ص۲۳۸، ۲۴۰۔ انگریزی ترجمہ از

B. Dodge, *The Fihrist of al–Nadīm* (New York, 1970), vol. 1, pp. 462ff., 471.

۱۲۔ ابو منصور عبدالقاہر بن طاہر البغدادی، الفرق بین الفِرَق، تصحیح ایم۔ بدر (قاہرہ، ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء)، ص۲۷۷۔۹۔ انگریزی ترجمہ از

A. S. Halkin, *Moslem Schisms and Sects*, part II (Tel Aviv, 1935), pp. 130–2

۱۳۔ نظام الملک، سیرالملوک، (سیاست نامہ)، تصحیح ایچ۔ وارک (طبع دوم، تہران، ۱۳۴۷ھ/۱۹۶۸ء)، ص۳۱۱۔ اسی تصحیح کنندہ کا انگریزی ترجمہ:

The Book of Government or Rules for Kings (2nd edn, London, 1978), p. 231.

۱۴۔ ابو حامد محمد الغزالی، فضائح الباطنیہ، تصحیح عبدالرحمٰن بدوی (قاہرہ ۱۹۶۴ء)، بالخصوص صفحات ۲۱۔۳۶۔

۱۵۔ ابو علی المنصور الآمر باحکام اللہ، ایقاع صواعق الارغام، در الآمر، الهداية الآمريه۔ تصحیح اے۔ اے۔ اے۔ فیضی (بمبئی، وغیرہ، ۱۹۳۸ء)، ص۲۷، ۳۲، طبع دوم در الشیّال (تصحیح کنندہ)، مجموعة الوثائق۔ ص۲۳۳۔۲۳۹۔

۱۶۔ اس تاریخ کا صرف ایک ہی خلاصہ ترجمہ کی شکل میں باقی رہا ہے جسے زبدة النّصرة کے نام سے الفتح بن علی البنداری نے تیار کیا ہے۔ دیکھئے تصحیح ایم۔ ٹی۔ ہوتسما (لیدن، ۱۸۸۹ء) ص۱۶۹، ۱۹۵۔

۱۷۔ ابو شامہ، کتاب الرّوضتين في اخبار الدّولتين۔ (قاہرہ، ۱۲۸۷۔۱۲۸۸ھ/۱۸۷۰۔۱۸۷۱ء)، ج ۱، ص۲۴۰، ۲۵۸۔

۱۸۔ ابنِ میسّر، اخبارمصر، تصحیح اے۔ فواد سیّد (قاہرہ، ۱۹۸۱ء)، ص۱۰۲۔

19. See W. Madelung (ed.), *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydī Imāms of Tabaristān, Daylmān and Gīlān* (Beirut, 1987), pp. 146, 329.

۲۰۔ ان کہانیوں کا ایک جائزہ اور ان کے مؤلفین اور ابتدائی نشوونما کیلئے دیکھئے:

F. Daftary, The Assassin Legends: *Myths of the Isma'ilis* (London, 1994), espcially pp. 88–127.

21. Denis Lebey de Batilly, *Traicté de l'origine des anciens Assasins porte–couteaux* (Lyons, 1603), reprinted in C. Leber (ed.),

Collection des meilleurs dissertations, notices et traités particuliers relatifs à l'histoire de France (Paris, 1838), vol. 20, pp. 453–501.

22. See the entries "Fathemia", "Ismaelioun", "Malahedoun", and "Schiah", in Barthélemy d'Herbelot de Molainville, *Bibliothèque orientale* (Paris, 1697).

23. A. I. Silvestre de Sacy. "Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur nom", *Mémoires de l'Institut Royal de France*, 4 (1818), pp. 1–84; English trans., "Memoir on the Dynasty of the Assassins, and on the Etymology of thier Name", in Daftary, *Assassin Legends*, pp. 136–88.

24. Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* (Paris, 1838), vol. 1, introduction pp. 1–246.

25. J. von Hammer–Purgstall, *Die Geschichte der Assassinen* (Stuttgart and Tübingen, 1818), French trans. J. Hellert and P. A. de la Nuorais, *Histoire de l'ordre des Assassins* (Paris, 1833); English trans. O. C. Wood, The History of the Assassins (London, 1835; reprinted, New York, 1968).

26. P. Casanova, "Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins", *Journal Asiatique*, 9 série, 11 (1898), pp. 151–9.

27. L. Massignon, "Esquisse d'une bibliographie Qarmate", in T. W. Arnold and R. A. Nicholson (eds), *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne* (Cambridge, 1922), pp. 329–38, reprinted in L. Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac (Paris, 1969), vol. 1, pp. 627–39.

28. W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (London, 1933). See also P. Kraus, "La Bibliographie Ismaëlienne de W. Ivanow", *Revue d'Etudes Islamiques*, 6 (1932), pp. 483–90.

29. F. Daftary, "Bibliography of the Publications of the late W. Ivanow", *Islamic Culture*, 45 (1971), pp. 56–67, and 56 (1982), pp. 239–40, and "Anjoman-e Esmāʻīlī", EIR, vol. 2, p. 84.

30. W. Ivanow, *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey* (Tehran, 1963).

31. I. K. Poonawala, *Bibiliography of Ismāʻīlī Literature* (Malibu, Calif., 1977).

پروفیسر پونا والا نے مؤلف ہذا کو مطلع کیا ہے کہ وہ اپنی ببلیوگرافی کی ایک نظرثانی شدہ اشاعت تیار کرتے وقت کافی تعداد میں اضافی اسماعیلی مخطوطات کا سراغ لگانے میں کامیاب ہوئے ہیں۔

32. A. Berthels and M. Baqoev, *Alphabetic Catalogue of Manuscripts found by 1959–1963 Expedition in Gorno-Badakhshan Autonomous Region*, ed. B. G. Gafurov and A. M. Mirzoev (Moscow, 1967).

33. A. Gacek, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies* (London, 1984–5), vol. 1.

انسٹیٹیوٹ کے فارسی مخطوطات اور گنانی مجموعے کے کیٹلاگ ابھی تک شائع نہیں ہوئے ہیں۔

فصل دوم

آغاز اور ابتدائی تاریخ: شیعہ، اسماعیلی اور قرامطہ

پیغمبر اسلام حضرت محمدؐ نے ایک نئے دین کی بنیادیں رکھیں جس کی صورت سازی ابراہیمی روایت کے عظیم ادیان کے خاتم کی حیثیت سے کی گئی تھی۔ چنانچہ اسلام نے ابتدا ہی سے یہ دعویٰ کیا تھا کہ اس نے دین یہود و نصارا کو مکمل کیا ہے اور ان کی جگہ لی ہے اور ان کے پیروکاروں کو "اہل الکتاب" کے نام سے مسلمانوں کے درمیان ایک خاص مقام دیا۔ تاہم آنخضورؐ کے زمانے کی متحدہ اور نوخیز مسلمان امت بہت جلد متعدد حریف جماعتوں اور گروہوں میں تقسیم ہوگئی، اسلئے کہ اب مسلمانوں نے کئی بنیادی مسائل پر آپس میں اختلاف کیا تھا۔ خود قرآن کریم کا معیاری متن، جو اسلام کے مقدس قانون یعنی شریعت کا اصل منبع ہے اور مسلمان دینی ہدایت کے لئے اسی کی جانب رجوع کرتے تھے، ۱۱ھ/۶۳۲ء میں آنخضورؐ کی وفات کے کئی عشرے بعد تک مدون نہیں ہوا، جبکہ عقائد کے بارے میں مختلف مسلمان جماعتوں کی حیثیتوں کی تشریح کئی صدیوں تک بتدریج ہوتی رہی۔

صدر اسلام میں گوناگونی

جدید تحقیق نے فی الواقع ثابت کیا ہے کہ ابتدائی مسلمان، کم از کم اپنی تاریخ کی ابتدائی تین صدیوں کے دوران عقلی لحاظ سے ایک متحرک اور

لچکدار ماحول میں زندگی گزارتے تھے۔ در اصل اسلام کے اس شکل پذیر دور کی خصوصیت میں مکاتب فکر اور تشریحات کے لحاظ سے پیدا ہونے والی جماعتوں کی گونا گونی شامل تھی اور اہم سیاسی اور مذہبی مسائل پر جن کا قدیم مسلمانوں کو سامنا کرنا پڑتا تھا نقطہ ہای نظر کا تنوع پایا جاتا تھا۔ عین اسی وقت مسلمانوں کا مذہبی علم اور اسلام کے بارے میں ان کا فہم و ادراک بہت سے شگافیوں سے دوچار ہوگیا جو اللہ تعالےٰ کی صفات، اختیار کی نوعیت اور سچے مسلمانوں اور گنہگاروں کی تعریف جیسے مسائل کے گرد گھوم رہا تھا۔ یہی وہ حالات تھے جن کے تحت مختلف دینی جماعتوں اور مکاتب فکر نے درجہ وار اپنے اپنے عقائد مرتب کئے اور بتدریج متمائز تشخصات اور ناموں کے مالک بن گئے۔ عقلی جوش و خروش کے اس ماحول میں جہاں نہ صرف عام افراد بلکہ خود نظریات تشکیل دینے والے بھی بڑی آسانی سے ایک جماعت سے دوسری جماعت میں شامل ہوتے تھے مسلمان مختلف نئے نئے کلامی، فقہی اور سیاسی مباحث میں مصروف تھے۔ سیاسی وفاداریوں کے لحاظ سے بھی جو مذہبی نظریات کے ساتھ نہایت قریب سے ملےٗ ہوتے تھے، ابتداء اسلام میں تنوع اس قدر وسیع تھا کہ اس کا دائرہ ان لوگوں کے نقطۂ نگاہ سے جو بعد میں اہلسنّت کے نام سے موسوم ہوئے اور جنہوں نے واقعات کے اصل دھارے بالخصوص تاریخی خلافت اور ریاستی اختیارِ اقتدار کے ڈھانچے کا تعین کیا جو اسلامی معاشرے میں عملاً پروان چڑھا تھا، ان مختلف مذہبی سیاسی مخالف جماعتوں بالخصوص خوارج اور شیعوں تک پھیلا ہوا تھا جو نئے نظامات کے قیام کی آرزو میں تھے۔

قرونِ وسطیٰ کے سنّی مسلمانوں، یا کہ بالخصوص ان کے دینی علماء نے صدر اسلام کا ایک ایسا نقشہ کھینچا ہے جو اس موضوع پر جدید تحقیق کے انکشافات سے بہت مختلف ہے۔ اس نقطہ نظر کے مطابق اسلام کو آغاز ہی سے ایک یکساں امر واقعہ (فنامنہ) کے طور پر پیش کیا گیا ہے جو صاف اور معین عقائد پر مبنی ہو اور جس سے بتدریج مختلف جماعتیں منحرف ہوکر جدا ہوئی ہوں۔ چنانچہ شارحین نے سنّی اسلام کا نقشہ کچھ اس طرح کھینچا کہ گویا وہی اسلام کی صحیح تعبیر و تشریح ہے جبکہ تمام غیر سنّی مسلمان جماعتوں، بالخصوص شیعہ جماعتوں پر جنہوں نے ان کی نظر میں راہ راست سے ''انحراف'' کیا تھا الحاد یا بدعت کا الزام لگا دیا۔ قرونِ وسطیٰ کے سنّیوں اور ان کے ملل و نحل نویسوں کے ان تنگ فرقہ ورانہ نظریات اور درجہ بندیوں کو انیسویں صدی کے مستشرقین نے بھی قبول کیا جنہوں نے اسلام کا مطالعہ اصلاً سنّی منابع اور سنّی نقطہ نگاہ سے کیا تھا۔ نتیجتاً مستشرقین نے بھی اس بات کی تصدیق کی کہ سنّی مذہب اسلام کی معیاری تشریح ہے اور اسے ''آرتھوڈوکسی'' (درست دینی) اور ''ہیٹروڈوکسی'' (بدعتگزاری) جیسی اصلاحات کے ذریعے جن کو انہوں نے بغیر کسی مناسبت کے اپنے مسیحی تجربات سے اخذ کیا تھا اسلام کی غیر سنّی تشریحات سے ممیّز کیا۔

اس عرصے میں شیعہ ''صحیح'' اسلام کے ایک معیاری نمونے کی نشو و نما میں مصروف تھے جو قرآن کی بعض آیات کی ایک مخصوص تعبیر و تشریح اور ابتدائی اسلامی تاریخ کے بعض واقعات کے علاوہ دینی اختیار کے ایک خاص تصور پر مبنی تھا جس کا اختیار اہلِ بیت رسول کو ودیعی طور پر عطا ہوا تھا۔ مگر

جماعت کے صحیح پیشوا یا کہ ائمہّ کی شناخت کے سوال پر خود شیعوں کے درمیان بھی اختلافات پیدا ہوگئے تھے۔ نتیجتاً خود شیعہ بھی متعدد بڑی جماعتوں، بالخصوص اثناعشریہ، زیدیہ اور اسماعیلیہ کے علاوہ کئی چھوٹے چھوٹے گروہوں میں تقسیم ہوگئے۔ کچھ ایسی شیعی جماعتیں بھی تھیں جنہوں نے شیعیت کے اس شکل پذیر دور میں گوکہ اکثریت کی حیثیت حاصل کی، مگر وہ زندہ نہ رہ سکیں، مثلاً کیسانیہ۔ بہرکیف ہر شیعی جماعت کا ایک اپنا مخصوص اور معیاری تصور تھا جس کے مطابق وہ اپنے دعوؤں کا عقلی جواز پیش کرتی تھی اور اپنے اماموں کے سلسلے کے اقتداء کو صحیح قرار دیتی تھی۔ تنوع اور فرقہ وارانہ متضاد تشریحات کے ایک ایسے ماحول میں جس کا مسلمانوں کی ملل و نحل نویسی کی روایت میں بکثرت اظہار ہوا ہے، "صحیح" اسلام کی تعریف کے بارے میں عام اتفاق رائے ممکن نہیں تھا اسلئے کہ ان کے علماء نے مختلف ریاستوں میں مختلف دینی و سیاسی نظام ہائے حکومت کا قانونی جواز پیش کیا تھا جس کے بدلے ان علماء کو معاشرے کے چیدہ افراد کے درمیان ایک مفاد یافتہ سماجی مقام دیا گیا تھا۔ چنانچہ عملاً، "صحیح" اسلام سے مراد محض "سرکاری" اسلام ہی ہوا کرتا تھا جو ایک علاقے سے دوسرے علاقے تک وسیع پیمانے پر مختلف ہوتا تھا، مثلاً عبّاسی خلافت کی سنّیت اورشمالی افریقہ کی خارجیت سے لیکر فاطمی خلافت کی اسماعیلی شیعیت اور یمن اور شمالی ایران کی علاقائی ریاستوں کی زیدی شیعیت تک جو اسلام کی دوسری "سرکاری" تشریحات شمار ہوتی تھیں۔ مزید بتانے کی ضرورت نہیں ہے کہ سنّیوں، شیعوں اور دوسرے مسلمانوں کے درمیان پائے جانے والے اصل اور بنیادی اختلافات میں سے اکثر آج

تک باقی ہیں، اور غالباً جدید تحقیق بھی نہ ان کی کوئی تسلی بخش تشریح پیش کرسکے گی اور نہ ہی انہیں حل کرسکے گی۔

شیعیت کا آغاز

اسلام کی اہم فرقہ بندی یعنی سنّیت اور شیعیت کا سراغ (ماضی کے) اس بحران میں لگایا جاسکتا ہے جو نبی محمدؐ کی جانشینی کے سوال پر پیدا ہوا تھا جن کا "خاتم الانبیاء" ہونے کے ناطے کوئی دوسرا نبی جانشین نہیں بن سکتا تھا، تاہم مسلمان جماعت اور ریاست کے رہنما کی حیثیت سے آنحضورؐ کی ذمہ داریاں سنبھالنے کیلئے ایک جانشین کی ضرورت ہنوز باقی تھی تاکہ ایک واحد رہنما کے ماتحت مسلم امت کے اتحاد کے دوام کو یقینی بنایا جاسکے۔ اس انتخاب کو عملاً مسلمانوں کے ممتاز اکابرین کی ایک جماعت نے نمٹا دیا جس نے خلیفہ رسول اللہ کی حیثیت سے ابوبکرؓ کو چن لیا۔ مغربی زبانوں میں لفظِ Caliph کی بنیاد یہی ہے۔ مسلمانوں نے اس عمل کے ذریعے عالم اسلام میں منصب خلافت کی بھی بنیاد رکھی۔ ابوبکرؓ اور ان کے قریبی جانشینوں کے اختیار کی نوعیت مبہم ہے۔ تاہم اب یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ یہ تاریخی خلافت اپنے آغاز ہی سے نہ صرف سیاسی بلکہ جماعتی قیادت کے دینی پہلوؤں کا بھی عملی اظہار تھی۔ مخصوص اوقات میں بے شمار جماعتیں امت کی جانب خلیفہ کی اخلاقی ذمہ داریوں اور دینی و سیاسی اختیار سے متعلق مختلف نظریات تشکیل دینے میں مصروف تھیں۔ ابوبکرؓ (۱۱۔۱۳ھ/۶۳۲۔۶۳۴ء) اور ان کے دو جانشین عمرؓ (۱۳۔۲۳ھ/۶۳۴۔۶۴۴ء) اور عثمانؓ (۲۳۔۳۵ھ/۶۴۴۔۶۵۶ء) کا تعلق مکہ کے بارسوخ قبیلہ قریش سے تھا اور سب سے پہلے اسلام قبول کرنے والوں میں

سے تھے اور آنحضورؐ کے صحابہ میں شامل تھے۔ صرف چوتھے خلیفہ علی ابن ابی طالبؑ (۳۵۔۴۰ھ/۶۵۶۔۶۶۱ء) کا تعلق ، جنہیں شیعیت کی تاریخ میں ایک منفرد مقام حاصل ہے قریش میں آنحضورؐ کا اپنا قبیلہ بنو ہاشم سے تھا۔ علیؑ کا آنحضورؐ کے ساتھ قریبی رشتہ تھا، آپ آنحضورؐ کی صاحب زادی فاطمہؑ کے ساتھ رشتہ ازدواج میں منسلک ہونے کے ناطے آپ کے داماد تھے اور آپؐ کے عم زاد بھائی بھی تھے۔

آنحضورؐ کی وفات کے موقع پر مدینہ میں ایک چھوٹی سی جماعت نے یہ موقف اختیار کیا کہ رسول اللہؐ کی جانشینی کیلئے کسی بھی دوسرے امیدوار یعنی ابوبکرؓ کے مقابلے میں علیؑ زیادہ مستحق ہیں۔ وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ اس اقلیتی جماعت میں وسعت آگئی اور عام طور پر "شیعۃ علیؑ" (یعنی علیؑ کی جماعت) یا صرف شیعہ کے نام سے معروف ہوئی۔ شیعوں کا، جن میں ان کی اہم جماعتیں اثناعشریہ اور اسماعیلیہ بھی شامل ہیں یہی بنیادی عقیدہ ہے کہ آنحضورؐ نے اپنے جانشین کی حیثیت سے علیؑ کی تقرری خود ہی فرمائی تھی اور آپ کے نام پر اللہ تعالےٰ کے حکم سے "نص" کی تھی جس کا اظہار آپ نے اپنی رحلت سے ذرا پہلے غدیرِ خم کے مقام پر کیا تھا۔ علیؑ کو خود بھی یقین تھا کہ پیشوائی کیلئے ان کا دعویٰ درست ہے۔ نتیجتاً علیؑ کے حامی ان لوگوں کے خلاف احتجاج کرنے پر مجبور ہوگئے جن کا تعلق مسلمانوں کی اکثریت سے تھا اور جنہوں نے اس نص کو نظر انداز کیا تھا۔ شیعوں کے عقیدے کے مطابق بنیادی طور پر یہی احتجاج تھا جس کی وجہ سے علیؑ کے حامی دوسرے مسلمانوں سے جدا ہوگئے ہیں۔[۱]

دینی اختیار کے بارے میں شیعوں کا ایک خاص تصور بھی تھا جس نے انہیں دوسرے مسلمانوں سے جدا کیا۔ ابتدا ہی سے علیؑ کے حامیوں کا یہ عقیدہ تھا کہ اسلام کے پیغام کے اندر باطنی حقائق ہیں جن کا ادراک براہ راست انسانی عقل کے ذریعے نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ انہوں نے دینی اعتبار سے ایک مجاز رہنما یا امام کی ضرورت کو تسلیم کیا۔ شیعہ اپنے روحانی معلم یا پیشوا کو امام کے نام سے موسوم کرتے ہیں، چنانچہ شیعہ رسولؐ کے جانشین کیلئے اسلامی وحی کی محافظت اور جماعت کی پیشوائی کے علاوہ، جس کا معتقد مسلمانوں کی اکثریت بھی ہے ایک کلیدی روحانی ذمہ داری کے بھی قائل ہوگئے جس کے مطابق آنحضورؐ کے جانشین کے پاس بھی اسلام کے پیغام کی تعبیر و تشریح کا ایک دینی اختیار اور ذمہ داری تھی۔ شیعوں کے نزدیک ان صلاحیتوں کے مالک صرف اہلِ بیتِ رسول ہوسکتے تھے جو اسلام کی تعلیمات کی تعبیر و تشریح اور ترجمانی کیلئے مجاز ذریعہ فراہم کرتے تھے۔ بہت جلد خود شیعوں کے درمیان بھی اہلِ بیت کی صحیح تعریف اور ترکیب کے سوال پر اختلاف پیدا ہوا جو مستقل اندرونی فرقہ بندیوں کا سبب بنا۔ اہلِ بیت کی تعریف میں صرف علیؑ، فاطمہؑ اور ان کی اولاد کے بعض افراد شامل ہونا عباسی انقلاب کے بعد کی بات ہے۔

شیعیت کی بنیادوں کے بارے میں شیعوں کے یہ نظریات عقائد سے متعلق مخصوص عناصر کے حامل ہیں جنہیں ابتدائی شیعہ بالخصوص علیؑ کے حامیوں سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ بہر کیف شیعوں نے ابتدا ہی سے افراد کی موروثی صفات اور رسول کے ساتھ امام کی رشتہ داری کی اہمیت پر زور دیا

ہے اور اسے مطلوبہ دینی "علم" اور اختیار کا حامل ہونے کے لئے لازمی شرط سمجھا ہے۔ بعد میں شیعوں نے یہ موقف بھی اختیار کیا کہ علیؑ کے بعد مسلم امت کی قیادت علویوں کا خالصتاً امتیازی حق تھا جو علیؑ کی اولاد میں سے تھے اور جن کا تعلق اہلِ بیت سے تھا۔ قدیم ترین شیعی نظریات اور فکر کے دھاروں نے بالآخر مرکزی شیعی عقیدۂ امامت کے اندر اپنی مکمل شکل اور استحکام حاصل کیا۔

علیؑ کے حامی احساسات اور شیعی رجحانات علیؑ کی پوری زندگی میں برقرار رہے جن کا اصل گڑھ دریائے فرات کے کنارے پر واقع عسکری شہر کوفہ تھا جہاں کے عرب سپاہیوں اور قبائلی لوگوں کی اکثریت کا تعلق جنوبی عربستان کے قبیلوں سے تھا۔ کوفہ نے جو شیعیت کی ابتدائی تاریخ میں بہت سے واقعات کا محل وقوع رہا ہے، علیؑ کی مختصر اور ہنگامہ خیز خلافت کے دوران آپ کے عارضی دارالخلافہ کا بھی کام دیا ہے۔ امت کے درمیان کشمکش اور خانہ جنگی کے اس عرصے کے دوران شام کے طاقتور گورنر معاویہ بن ابی سفیان نے علیؑ کے اختیارِ خلافت کو خاص طور پر چیلنج کیا جو (یعنی معاویہ) بعد میں اپنا قبیلہ بنو امیہّ کو جس کا تعلق مکہّ کے اشرافیہ سے تھا مسلم امت کی قیادت کیلئے برسراقتدار لانے میں کامیاب ہوا۔ علیؑ اور معاویہ کے درمیان رونما ہونے والی طویل مخالفتیں خوارج کے ظہور کا بھی سبب بنیں جنھوں نے بعد میں شیعوں کی بھی مخالفت کی اور سنیّوں کی بھی۔

۴۰ھ/۶۶۱ء میں علیؑ کی شہادت کے بعد شیعہ اورخوارج کے سوا مسلمانوں کی اکثریت نے تیزی کے ساتھ معاویہ کو نیا خلیفہ تسلیم کیا۔ معاویہ نے اسلام

میں امویوں کے اوّلین موروثی خاندان کی بنیاد رکھی جو تقریباً ایک صدی (۴۱-۱۳۲ھ/۶۶۱-۷۵۰ء) تک برسرِاقتدار رہا۔ معاویہ کے زمانے تک اسلامی تاریخ کے ابتدائی عشروں کی متحدہ مسلم امت پہلے ہی واضح طور پر کئی پارٹیوں میں تقسیم ہوچکی تھی جو جماعت کی صحیح قیادت (خلافت یا امامت) اور سربراہ کی اخلاقی ذمہ داریوں کے بارے میں مختلف تشریحات کی حامل تھیں۔ ان فرقوں نے بتدریج عقائد سے تعلق رکھنے والے نظریات کی نشو و نما کی اور تشریحات کے نتیجے میں پیدا ہونے والی الگ الگ جماعتوں کی حیثیت سے مخصوص نام اور تشخصات حاصل کیۓ۔ معاویہ کے حامیوں میں وہ لوگ بھی شامل تھے جو علیؑ کی خلافت کے منکر تھے اور قدیم خلافت کے اس اصول کے قائل تھے جس کے مطابق آنحضورؐ کے ابتدائی صحابہ کے غیر ہاشمی ارکان بھی خلافت کے مستحق قرار پاتے تھے۔ علیؑ کے حامیوں یعنی "شیعۃ علی" نے جو اس وقت اپنے کو "شیعۃ اہلِ بیت" کے نام سے بھی موسوم کرتے تھے معاویہ کی لیڈر شپ کے دعویٰ کو مسترد کیا۔ ان کا مقصد جماعت کے درمیان آنحضورؐ کا قبیلہ بنو ہاشم کے ارکان، اور خاص طور پر علیؑ کے صاحب زادوں کے ذریعے صحیح امامت کا دوبارہ قیام تھا۔ خوارج، جنہوں نے دوسری جماعتوں کی مخالفت میں انتہائی ناقابل مصالحت موقف اختیار کیا تھا سختی سے اسلام کے اصول مساوات پر قائم رہے اور کہا کہ کسی بھی قبیلہ یا نسل سے تعلق رکھنے والا کسی بھی باصلاحیت مسلمان کو عام انتخاب کے ذریعے جماعت کا مجاز لیڈر یا امام چنا جاسکتا ہے۔ ان کا مقصد "اسلامی جمہوریت" کی ایک ایسی شکل کا قیام تھا جس میں اختیار اور قیادت کی بنیاد قبائلی یا موروثی مراعات پر نہ ہو۔

شیعیت کی ابتدائی تاریخ: کیسانیہ اور امامیہ

ابتدائی شیعہ جن کا مرکز کوفہ تھا، علیؑ کی شہادت اور بعد میں بنو امیہ کے ماتحت متعدد المناک واقعات کے بعد بھی باقی رہے۔ علیؑ کے بعد شیعوں نے آپ کے فرزند ارشد الحسنؑ کو اپنا نیا امام تسلیم کیا۔ تاہم الحسنؑ جنہیں ایک مختصر عرصے کیلئے کوفہ میں بطور خلیفہ تسلیم بھی کیا تھا خلافت سے دستبردار ہوگئے اور معاویہ کے ساتھ معاہدۂ امن کے بعد ہر قسم کی سیاسی سرگرمی سے اجتناب کیا۔ ۴۹ھ/۶۶۹ء میں الحسنؑ کی وفات کے بعد شیعوں نے، جن کی قیادت اس وقت ان کے دوسرے امام الحسینؑ کررہے تھے، جو علیؑ اور فاطمہؓ کے دوسرے فرزند تھے، علویوں کیلئے خلافت بحال کرنے سے متعلق اپنی امیدوں کو دوبارہ تازہ کیا۔ انہوں نے امویوں کے خلاف بغاوت کا ارادہ کیا اور اصرار کے ساتھ الحسینؑ کو کوفہ آنے کی دعوت دی، اور آپ نے بھی آخر کار ان کی دعوت قبول کی۔ کوفہ کے نزدیک کربلا کے مقام پر نواسۂ رسول اور آپ کے ساتھیوں کی المناک شہادت نے، جہاں ۶۱ھ/۶۸۰ء میں بنو امیہ کی ایک فوج نے ان کا قتل عام کیا تھا، شیعی خصوصیات کو استحکام بخشنے میں ایک اہم کردار ادا کیا، اور یہ (واقعہ) شیعوں کے درمیان انتہا پسند رجحانات کی تشکیل کا بھی سبب بنا۔ اس قسم کے قدیم ترین رجحانات کا ظہور المختار کی تحریک میں ہوا ہے جس نے ۶۶ھ/۶۸۵ء میں ایک کھلی بغاوت میں کوفہ پر قبضہ کیا۔ المختار نے جس کا مقصد الحسینؑ کے قتل کا بدلہ لینا تھا، اپنی تحریک علیؑ کے تیسرے بیٹے اور الحسینؑ کے سوتیلے بھائی محمد کے نام پر چلائی جو ابن الحنفیۃ کے نام سے معروف ہیں، اسلئے کہ ان کی ماں کا تعلق بنو حنیفہ

کے قبیلے سے تھا۔ المختار نے دعویٰ کیا کہ ابن الحنفیہّ کو مہدی یعنی مسیحائی امامِ نجات دہندہ کی حیثیت حاصل ہے اور صحیح اسلام کے محافظ ہیں جو زمین پر عدل قائم کریں گے اور مظلوم کو ظالم سے نجات دلائیں گے۔

امامِ مہدی کا نیا معادیاتی تصور ''موالیوں'' کے لئے خاص طور پر دلکش ثابت ہوا جو اسلام قبول کرنے والے غیر عرب تھے اور عرب مسلمانوں اور اسلامی ریاست کے غیر مسلم باشندوں کے درمیان بیچ کے ایک طبقے کی حیثیت رکھتے تھے جن کے ساتھ بنو امیہ کے ماتحت دوسرے درجے کے مسلمانوں کی حیثیت سے سلوک کیا جاتا رہا تھا۔ موالیوں نے ، جو ایک بہت بڑے اور غیر مفاد یافتہ سماجی طبقے کی حیثیت سے کوفہ اور دوسرے علاقوں کے شہری ماحول میں رہتے تھے اور ایک ایسے نظام کے قیام کے متمنی تھے جو اسلام کے احکامِ مساوات پر مبنی ہو، کسی بھی ایسی تحریک کیلئے ایک اہم تربیت گاہ فراہم کی جو بنو امیہ کی بلاشرکت غیر عرب حکمرانی اور ان کے سماجی ڈھانچے کے خلاف ہو۔ تاہم تصورِ مہدی کی دلکشی کی وجہ سے جس کا آغاز اس تحریک سے ہوتا ہے جسے المختار نے منظّم کیا تھا موالیوں نے شیعیت میں خاص دلچسپی لی۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کی ایک بڑی تعداد نے جو اپنے آپ کو ''شیعۃ مہدی'' یعنی مہدی کی جماعت کے نام سے موسوم کرتے تھے المختار کے اردگرد ہجوم کیا۔ المختار کی کامیابی مختصر ثابت ہوئی، اس کی وجہ یہ تھی کہ اس کے خلاف ایک زبردست متحدہ محاز کا آغاز ہوا جو بنو امیہ اور دوسرے عرب قبیلوں کے اشرافیہ کے مفادات کی نمائندگی کرتا تھا۔ تاہم المختار کی تحریک ۶۷ھ/۶۸۷ء میں اس کی وفات اور ۸۱ھ/۷۰۰ء میں ابن الحنفیہّ، جنہوں نے اس تحریک میں

بذاتِ خود کوئی سرگرم کردار ادا نہیں کیا تھا کی موت کے بعد بھی زندہ رہی، اور کیسانیہ کے عمومی نام کے تحت عباسی انقلاب تک ابتدائی شیعیت میں ایک مرکزی کردار کی حامل رہی۔

ابتدا میں شیعیت محدود ارکان کے ساتھ ایک متحدہ تحریک یا جماعت کی نمائندگی کرتی تھی۔ اس وقت شیعہ زیادہ تر عرب مسلمانوں پر مشتمل تھے جنہوں نے تقریباً پچاس سال کے اس ابتدائی عرصے میں پے درپے علیؑ، الحسنؑ اور الحسینؑ کو اپنے ائمہّ تسلیم کیا تھا۔ مگر المختار کی تحریک کے بعد مختلف شیعی جماعتیں اور گروہ جو عربوں اور موالیوں پر مشتمل تھے باہم رہے جن میں سے ہر گروہ کے پاس اماموں کا ایک اپنا سلسلہ تھا اور اپنے نظریات پیش کرتا تھا۔ مزید برآں، اب شیعی ائمہّ نہ صرف خاندان علیؑ کی اہم وسعت یافتہ شاخوں مثلاً حسینیوں (یعنی حسینؑ ابن علیؑ کی اولاد)، حنفیوں (محمد ابن الحنفیہ کی اولاد) اور بعد میں حسنیوں (حسنؑ ابن علیؑ) سے ہوتے تھے بلکہ آنحضورؐ کے قبیلہ بنو ہاشم کی دوسری شاخوں سے بھی ہوا کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ آنحضورؐ کے خاندان کی تعریف جس کا تقدس شیعوں کی نظر میں سب سے مقدم تھا اس وقت بھی وسیع معنوں میں اپنے قدیم عرب قبائلی مفہوم میں کی گئی تھی۔

اس سیال صورتحال میں شیعیت زیادہ تر دو اہم شاخوں یا رجحانات یعنی کیسانیہ اور امامیہ کی شکل میں آگے بڑھی جن میں سے ہر ایک میں اندرونی گروہ بندیاں تھیں جو بعد میں ایک اور علوی تحریک اور اہم شیعی جماعت کی بنیاد کا سبب بنیں جو زیدیہ ہے۔ شیعوں کے درمیان وہ غلات یعنی انفرادی

نظریہ ساز افراد بھی تھے جن کی پیروی چھوٹی چھوٹی جماعتیں کرتی تھیں جو اہم شیعی جماعتوں کے درمیان یا ان کے اردگرد موجود رہتے تھے۔

المختار کی تحریک سے ایک ایسی شاخ ابھر آئی جو عقائد اور پالسی یعنی دونوں کے اعتبار سے انتہا پسند تھی جس نے عبّاسی انقلاب سے کچھ عرصہ بعد تک شیعوں کی اکثریت کی ترجمانی کی۔ اس شاخ کو ملل و نحل نویسوں نے جو متعدد قدیم مسلمان جماعتوں کے نام وضع کرنے کے ذمہ دار رہے ہیں، عام طور پر کیسانیہ کے نام سے موسوم کیا ہے جو قدیم کوفی شیعوں کے مذہبی لحاظ سے اعتدال پسند شاخ مختاریہ سے جدا ہوئی تھی۔ کیسانیہ، جو اندرونی طور پر مخلوط متعدد جماعتوں پر مشتمل تھے حنفیوں، علویوں اور دوسرے ہاشمیوں سے تعلق رکھنے والے مختلف اماموں کے قائل تھے اور عقائد کی بعض توضیحات پیش کرتے تھے جس نے اس قدیم انتہا پسند شیعی بازو کو ممیّز کردیا ۔ مثلاً انہوں نے ابتدائی تین خلفاء کو جو علیؑ سے پہلے تھے غاصب قرار دیکر مسترد کیا اور یہ بھی کہا کہ ان کے اقتدار کو قبول کر کے امت بہک گئی ہے۔ وہ اس بات کے معتقد تھے کہ علیؑ اور ان کے تین بیٹے الحسنؑ، الحسینؑ اور محمد ان کے چار حقیقی ائمہّ تھے اور آنحضورؐ کے جانشین تھے، جو مامور من اللہ تھے اور انہیں مافوق الفطری اوصاف عطا کئے گئے تھے۔ کیسانیہ کے عقلی ورثے کے بعض پہلو بعد میں عبّاسیوں کے ابتدائی زمانے میں اہم شیعی جماعتوں کی تعلیمات میں ضم کئے گئے جن میں اثناعشریہّ اور اسماعیلیہّ شامل ہیں۔

کیسانیہ جماعتوں کا زیادہ تر دار و مدار ان موالیوں پر تھا جنہوں نے جنوبی عراق، ایران اور دوسرے علاقوں میں سطحی طور پر اسلام قبول کیا تھا۔

موالیوں نے جن کی جڑیں اسلام سے پہلے کی مختلف روایات میں تھیں شیعیت کو عقائد کی بنیاد اور قد و قامت کے لحاظ سے ایک محدود عرب جماعت سے ایک مؤثر تحریک میں تبدیل کرنے میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ کیسانی عقائد میں سے اکثر نام نہاد "غلات" کے پیش کردہ تھے جن پر بعد کے ادوار کے زیادہ اعتدال پسند شیعہ دینی معاملات میں غلو کرنے کا الزام لگاتے تھے۔ ابتدائی شیعی غلات کے پھیلانے والے نظریات کی سب سے عام خصوصیت علیؑ سے پہلے کے خلفاء کی تردید کے ساتھ ساتھ ائمہ سے مافوق الفطری حتیٰ کہ الٰہی صفات کا انتساب تھا۔ قدیم غلات نے بہت سے مسائل پر بحث کی ہے اور کئی نظریات کی اہمیت کو نمایاں کرنے کے ذمہ دار ہیں جن میں قیامت، بہشت اور دوزخ کی روحانی تعبیر و تشریح شامل ہے۔ ان میں سے بہت سے لوگوں نے بنی نوع انسان کی دینی تاریخ کا ایک دَوری نقطہ نگاہ پیش کیا ہے جس میں انبیاء نئے ادوار کے نقیب ہوا کرتے تھے۔ دوسرے ہم عصر مسلمانوں کی طرح شیعی غلات نے بھی صحیح مسلمان کے مقام (کے مسئلے) کی طرف توجہ دی۔ کیسانی شیعہ اور ان کے غلات صحیح مؤمنین کے سب سے اہم دینی فریضے کی حیثیت سے زمانے کے برحق شیعی امام کی شناخت پر زور دیتے تھے جس کی وجہ سے ان کی نظر میں اس وقت نشو و نما پانے والی شریعت کا رول زیادہ اہمیت کا حامل نہیں رہا ہے۔ نتیجتاً ان پر اکثر اباحت (اخلاقی قانون کے منکر ہونے) کا الزام لگایا جاتا تھا۔

کیسانیہ نے علیؑ سے قبل کے ابتدائی تین خلفاء اور بنو امیہ کو علیؑ اور ان کی اولاد کے حق کو غصب کرنے والوں کی حیثیت سے مسترد کیا اور مسلم

امت کی اصل قیادت علویوں کیلیئے بحال کرنے کی غرض سے برسراقتدار حکومت کے خلاف بھی ایک فعّال سیاسی پالسی اپنائی۔ کئی کیسانی جماعتو ں نے جن کی قیادت اکثر غالی نظریہ ساز افراد کرتے تھے کوفہ کے اندر یا اس کے گرد و نواح میں بنو امیہ کے اقتدار کے خلاف شورش برپا کی۔ تاہم، چونکہ کیسانیہ کی یہ بغاوتیں نامنظّم تھیں اور ان کی سرگرمیوں کے مراکز دارالخلافہ کے مراکز سے بہت نزدیک تھے، لہٰذا یہ تمام (شورشیں) ناکام ہوگئیں۔اموی دور کے آخر تک کیسانیہ کی اصل جماعت نے جو اس وقت ہاشمیہ کے نام سے معروف تھی اپنی بیعت عبّاسی خاندان کی طرف منتقل کی تھی جو اہلِ بیت کے ایک نامعلوم شخص کے نام پر، جس میں شیعوں کیلیئے بے حد کشش تھی بڑی ہشیاری سے بنو امیہ کے خلاف ایک مہم چلا رہے تھے۔ بہرکیف، عبّاسی جو آنحضورؐ کے چچا عبّاس کی نسل سے تھے ہاشمیہ کی جماعت اور دعوت کے وارث بن گئے جس نے امویوں کے خلاف ان کی آخری فتح میں اصل ہتھیار کا کام دیا۔

اس عرصے میں شیعیت کی ایک اور اہم شاخ یا جتھہ نمودار ہوا تھا جو بعد میں امامیہ کے نام سے موسوم ہوا۔ یہ گروہ جو اسماعیلیوں اور اثناعشریوں کا قدیم مشترکہ ورثہ ہے حسینی علوی ائمہّ کے ایک مخصوص سلسلے کو تسلیم کرتا تھا اور (حکوت وقت کے خلاف) کسی بھی مخالفانہ سیاسی سرگرمی سے مکمل طور پر الگ تھلگ رہا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ امامیہ نے سیاسی میدان میں ایک مصالحانہ پالسی اپنائی تھی جبکہ عقائد کے اعتبار سے انہوں نے کیسانیہ کے بعض انتہا پسند نظریات کی توثیق کی جن میں خلافت میں علیؑ پر سبقت لے جانے والوں کی تردید بھی شامل تھی۔ امامیہ، جو اموی دور کے دوسرے شیعوں کی طرح

کوفہ میں متمرکز تھے سلسلہ امامت الحسینؓ بن علیؑ کے واحد زندہ رہنے والے فرزند علی بن الحسینؑ (متوفی ۹۵ھ/۷۱۴ء) تک پہنچاتے تھے جو زین العابدینؑ کے اعزازی لقب سے ملقب تھے۔ امام زین العابدینؑ کے فرزند محمد الباقرؑ کے زمانے میں ہی علوی ائمہؑ کے حسینی سلسلے اور امامیہ جماعت نے قدیم شیعوں کے درمیان ممتاز مقام حاصل کیا۔ اپنے والد کی طرح امام الباقرؑ نے بھی سیاسی سرگرمیوں سے اجتناب کیا اور اپنی توجہ مکمل طور پر اپنے منصب کے دینی پہلوؤں کی طرف مبذول کی۔ آپ نے بالخصوص بعض نظریات کے بنیادی اصول کی داغ بیل ڈالی جو بعد میں امامی شیعیت کے مستند اصول بن گئے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ انہوں نے جماعت کے روحانی پیشواؤں کی حیثیت سے ائمہؑ کے اوصاف اور ان کے فرائض کی نشاندہی کی۔ نیز "تقیہ" یا ناموافق حالات میں اپنے اصل عقیدے کو چھپانے کے اہم اصول متعارف کرانے کا سہرا بھی آپ کے سر ہے۔ یہ ایک ایسا عقیدہ ہے جسے بعد میں اسماعیلیوں اور اثناعشریوں یعنی دونوں نے اپنا لیا ہے۔[۲]

بہت سی مشکلات کے باوجود جن میں دوسرے ہم عصر علویوں کی طرف سے امامت کے متبادل دعوے بھی شامل تھے، تقریباً بیس سال تک اپنی امامت کے دوران امام الباقرؑ اپنے مریدوں کی تعداد میں اضافہ کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ نیز آپ اوّلین حسینی امام تھے جنہوں نے غلات کے چند مفکروں کو اپنے حامیوں کے حلقے کی طرف متوجہ کیا جن میں المغیرہ بن سعید (متوفی ۱۱۹ھ/۷۳۷ء) اور ابو منصور العجلی (متوفی ۱۲۴ھ/۷۴۲ء) شامل تھے جنہوں نے بعد میں اپنے اپنے اہم فرقوں کی بنیاد رکھی۔ شیعوں کے درمیان برگزیدہ

مذہبی افراد پر انحصار کی بنیاد کا سراغ درحقیقت شیعی غلات کے ان دونوں قدیم فرقوں میں لگایا جاسکتا ہے جنہوں نے دینی اور سیاسی مخالفین سے نمٹنے کیلئے مذہبی جہاد کی بھی بنیاد رکھی ہے۔ مزید برآں اپنے زمانے کے متعدد مشہور محدثین اور فقہا نے بھی امام محمد الباقرؑ کی پیروی کی۔

امام الباقرؑ کے زمانے میں اسلام کے مختلف فقہی اور کلامی مکاتبِ فکر کا ظہور ہوا۔ ان حالات میں شیعوں کی حریف جماعتوں نے ایک مستند رہنما کی حیثیت سے اپنے امام کی رہنمائی حاصل کی۔حقیقت یہ ہے کہ امام الباقرؑ حسینی سلسلے کے پہلے امام تھے جنہوں نے یہ کردار ادا کیا اور ان کے حامی انہیں زمانے کے واحد مجاز دینی پیشوا سمجھتے تھے۔ آپ کا ذِکر راویان حدیث کے طور پر بھی کیا گیاہے، بالخصوص وہ احادیث جو علوی شیعی نصب العین کی حمایت کرتی ہیں اور علی ابن ابیطالبؑ سے مروی ہیں۔ تاہم امام الباقرؑ اور ان کے جانشین امام جعفر الصادقؑ نے فقہ کی تعبیر و تشریح اپنی سند کی بنیاد پر کی ہے اور ان احادیث کا زیادہ سہارا نہیں لیا ہے جو سابق راویوں سے مروی تھیں۔ یہ بات ذہن نشین ہونی چاہئے کہ شیعہ مذہب میں حدیث کی روایت ائمہ کی سند پر ہوتی ہے اور ان میں آنحضورؐ کی احادیث کے علاوہ ان کے اپنے اقوال بھی شامل ہیں۔ ابو جعفر محمد بن علی الباقرؑ نے امامی شیعیت کیلئے ایک ممیز تشخص مقرر کیا اور آنحضورؐ کی وفات کے ایک صدی بعد تقریباً ۱۱۴ھ/۷۳۲ء میں آپ کا انتقال ہوا۔

امام جعفر الصادقؑ کی امامت، ابوالخطاب اور اسماعیلؑ

امام باقرؑ کے فرزند اور جانشین امام جعفر الصادقؑ کی طویل اور پُر حوادث امامت کے دوران جو حسینی ائمہ کے سلسلے میں انتہائی صاحبِ علم اور بلند مقام کے مالک تھے امامیہ جماعت کے اندر معنی خیز حد تک وسعت آگئی اور ایک بہت بڑی مذہبی جماعت کی شکل اختیار کی۔ امام الباقرؑ کی وفات کے بعد ان کے حامی شیعہ کئی گروہوں میں تقسیم ہوگئے، مگر اکثریت نے آپ کے فرزند ارشد ابو عبداللہ کو جو بعد میں الصادق کے لقب سے ملقب ہوگئے اپنا نیا امام تسلیم کیا جن کی تقرری کی نص ان کے والد نے کی تھی۔ اس پُر آشوب دور میں جبکہ عباسی آخرکار امویوں کا قلع قمع کرنے میں کامیاب ہوگئے تھے امام الصادقؑ نے نسبتاً بتدریج نمایاں حیثیت حاصل کی۔ تاہم ان کی امامت کے ابتدائی بیس سالوں کے دوران بھی کیسانیہ کی آب و تاب امامیہ سے زیادہ تھی جن میں خاص طور پر انقلابی ہاشمیہ و عباسیہ شامل تھے جو اس وقت بڑی سرگرمی کے ساتھ امویوں کے خلاف ایک مہم چلا رہے تھے۔

امام الصادقؑ کی امامت کے ابتدائی سالوں کے دوران ہی کوفہ سے حکومت وقت کے خلاف امام الباقرؑ کے سوتیلے بھائی اور امام الصادقؑ کے چچا زید بن علی کی تحریک چلائی گئی تھی۔ ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ خوارج کی قریبی مشابہت میں زید کی تعلیم یہ تھی کہ امام عادل کی ضرورت ہے، اور ظالم حکمران کو ہٹانا امت کا فرض ہے۔ مزید برآں اس سے یہ قول بھی منسوب ہے کہ اگر کسی امام کی یہ خواہش ہے کہ اسے تسلیم کیا جائے تو لازم ہے کہ وہ برملا اپنے دعویٰ کا حق جتائے اور اگر ضرورت پڑے تو تلوار کا بھی سہارا

لے۔ بالفاظ دیگر زید موروثی امامت اور غیر متحرک پالسیوں کو کوئی اہمیت نہیں دیتا تھا اور نہ ہی وہ ان معادیاتی تصورات کو قبول کرنے کیلئے تیار تھا جو کسی امام کی مہدویت سے وابستہ تھے۔ زید کی فعّال پالسیاں یقیناً تقیہ سے بھی ناآشنا تھیں۔ تاہم عقائد کے لحاظ سے زید نے ایک مصالحانہ موقف اختیار کیا تھا جس سے قدیم کوفی شیعوں کے اعتدال پسند موقف کی عکاسی ہوتی تھی۔ اس کا کہنا تھا کہ اگرچہ آنحضورؐ کا جانشین بننے کیلئے علیؑ سب سے "افضل" تھے، مگر ابتدائی تین خلفاء کی بیعت بھی صحیح تھی، گو کہ وہ "مفضول" تھے۔ اس نظریے نے جسے بعد کے زیدیوں نے رد کیا، زید کیلئے بہت سے غیر شیعی مسلمانوں کی عام ہمدردی حاصل کی۔ زید کی ایک طرف جنگجویانہ پالسی اور دوسری طرف قدامت پسند تعلیمات کے امتزاج نے بہت سے شیعوں کو بھی اپنی طرف متوجہ کیا۔ بہر کیف، زید کی تحریک ۱۲۲ھ/۷۴۰ء میں کوفہ میں اس کی ناکام شورش کے بعد بھی باقی رہی اور زیدی تیسری/نویں صدی کے نصف دوم تک دو ریاستیں قائم کرنے میں کامیاب ہوگئے جن میں سے ایک یمن میں تھی اور دوسری شمالی ایران کے صوبہ خزر کے علاقے میں جو قرونِ وسطیٰ میں دیلم کے نام سے معروف تھا۔

امام الصادقؑ کی امامت کے ابتدائی سالوں کے دوران محمد النفس الزکیہ کی حسنی علوی تحریک بھی اہمیت حاصل کرنے لگی۔ اس تحریک کا آغاز اس سے پہلے محمد کے والد عبداللہ نے کیا تھا جو الحسنؑ بن علی بن ابیطالبؑ کا پوتا تھا۔ عبداللہ نے جو ہاشمی خاندان کا سربراہ تھا اپنے بیٹے محمد کو پیدائش کے وقت سے ہی مہدی کا کردار ادا کرنے کیلئے مقرر کیا تھا۔ مناسب تنظیم کے فقدان

کی وجہ سے حسنیوں کی اس تحریک کو عباسیوں نے بڑی آسانی سے دبا دیا جنہوں نے بعد میں ۱۴۵ھ/۷۶۲ء میں النفس الزکیہ اور اس کے بھائی ابراہیم کی بغاوتوں کو بھی کچل دیا۔

اس عرصے میں عباسیوں نے امویوں کے خلاف ہونے والی ان تمام ناکام بغاوتوں سے اہم سبق سیکھے تھے ۔ انہوں نے کوفہ میں خفیہ مراکز قائم کئے اور اپنی سرگرمیوں کو خراسان کے دور دراز صوبے میں متمرکز کرتے ہوئے اپنی مذہبی و سیاسی دعوت کے انتظامی پہلوؤں کی طرف خصوصی توجہ دی۔ متعدد داعی عباسی تحریک کے انقلابی پیغام کی تبلیغ کررہے تھے جسے اہلِ بیت کے نام پر چلائی گئی تھی اور جس میں شیعہ اور ایرانی موالیوں کیلئے خاص کشش تھی۔ عباسی کئی عشروں کی سرگرمیوں کے بعد آخر کار ۱۳۲ھ/۷۵۰ء میں خلافت حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئے اور عملاً یا برائے نام تقریباً پانچ صدیوں یعنی ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء تک برسراقتدار رہے۔

عباسی انقلاب ابتدائی اسلام میں ایک موڑ ثابت ہوئی جس سے اس وقت کے نظام میں بہت سی سماجی وسیاسی اور اقتصادی تبدیلیوں کا آغاز ہوا جن میں عرب مسلمانوں اور موالیوں کے درمیان موجود امتیاز کا خاتمہ بھی شامل تھا۔ تاہم عباسیوں کی فتح شیعوں کیلئے مکمل مایوسی کا سبب بنی جو اس پورے عرصے میں اس امید کے ساتھ آئے تھے کہ تخت خلافت پر کوئی علوی ہی بیٹھے گا۔ شیعہ مزید مایوس اس وقت ہوگئے جب تخت خلافت پر آنے کے فوراً بعد عباسی اپنے سابق شیعی حامیوں اور بہت سے علویوں کو ظلم و ستم کا نشانہ بنانے لگے۔ حقیقت یہ ہے کہ عباسی خلیفہ بتدریج سنّی اسلام کا روحانی نمائندہ

بن گیا اور اسلام کے پیغام کی سنّی تعبیر و تشریح کی تفصیلات کی حمایت کی۔ ان پیشرفتوں کے ساتھ ساتھ جن باقیماندہ کیسانی شیعوں نے عبّاسیوں کی پارٹی میں شمولیت نہیں کی تھی انہوں نے اپنا اتحاد متبادل شیعی جماعتوں کے ساتھ قائم کرنے کی کوشش کی۔ خراسان اور خلافت کے دوسرے مشرقی علاقوں میں اس قسم کے بہت سے منحرف شیعہ ان گروہوں کے ساتھ مل گئے جنہیں جنسوار خرمیّہ (یا خرم دینیہ) کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا جو عبّاسیوں اور عرب نظریات کی مخالفت کی حمایت کر رہے تھے۔ تاہم عراق میں وہ یا تو امام جعفرالصادقؑ کے اردگرد جمع ہوگئے یا محمد النّفس الزّکیہ کے، جو اس وقت علوی امامت کے اہم مدعی تھے۔ نیز النّفس الزّکیہ کی سرگرم تحریک کے خاتمے کے بعد ماسوائے زیدیوں کے جنہوں نے اپنے اماموں کی پیروی کی مختلف پس منظروں کے حامل شیعوں کی بیعت کیلئے اصل نقطہ اجتماع کی حیثیت سے امام جعفرالصادقؑ سامنے آگئے جو ایک غیر متحرک پالسی پر عمل پیرا تھے۔

امام جعفرالصادقؑ نے سیاسی صلح جوئی کی امامی روایت پرقرار رکھی اور بتدریج ایک عالم دین کی حیثیت سے وسیع پیمانے پر شہرت حاصل کی۔ آپ حدیث کے راوی تھے چنانچہ بعد میں ان احادیث کو اہلسنت نے بھی قبول کیا جو آپ کی سند پر مروی ہیں۔ آپ نے فقہ یا اصول فقہ کی بھی تعلیم دی اور اپنے والد کے کام کو جاری رکھتے ہوئے امامی شیعی فقہی مذہب کی بنیاد رکھی جو آپ کے نام کی نسبت سے جعفری مذہب کے نام سے موسوم ہے۔ امام جعفرالصادقؑ ایک مستند معلمِ دین کی حیثیت سے نہ صرف اپنے حامی شیعوں کیلئے بلکہ ایک وسیع حلقے کیلئے بھی قابل قبول تھے جس میں علویوں کا

مستقل مسکن مدینہ اور کوفہ، جہاں امامیہ کی اکثریت مقیم تھی کے بہت سے زاہدانہ ذہن کے حامل افراد بھی شامل تھے۔ اپنی امامت کے آخری عشروں تک امام جعفرالصادقؑ کے اردگرد مفکرین اور ساتھیوں کی ایک قابل ذکر جماعت جمع ہوگئی تھی جس میں انتہائی ممتاز فقہا و محدثین کے علاوہ اس زمانے کے بعض متکلمین شامل تھے، مثلاً ہشام بن الحکم (متوفی ۱۷۹ھ/۷۹۵ء) جو امامی علم الکلام کا نمایاں ترین نمائندہ تھا۔ اب امامیہ امام الصادقؑ اور آپ کے فاضل ساتھیوں کی زبردست عقلی سرگرمیوں کے نتیجے میں دینی رسومات کے علاوہ کلام اور فقہ سے تعلق رکھنے والے عقائد کے ایک ممیز مجموعے کے مالک بن گئے تھے۔

امام الصادقؑ نے جن کی معاونت ان کے ساتھی کر رہے تھے اپنے والد کی رکھی ہوئی بنیادوں کو آگے بڑھا دیا، اور عقیدۂ امامت کے بنیادی تصورات کی تفصیل پیش کی جسے بعد میں اثناعشری اور اسماعیلی شیعوں نے لازماً برقرار رکھا۔(۳) امامی شیعیت کی یہ مرکزی اصل اس عقیدے پر مبنی تھی کہ بنی نوع انسان ہمیشہ خدا کی طرف سے ہدایت یافتہ لغزش سے پاک ایک معصوم امام کے محتاج ہیں جو آنحضورؐ کے بعد لوگوں کے تمام روحانی معاملات میں مجاز معلم اور پیشوا کا کردار ادا کرتا ہے۔ یہ امام، جو ضرورت کے وقت تقیہ پر بھی عمل کر سکتا ہے، جسمانی قیادت کا بھی اتنا ہی حق رکھتا ہے جتنا کہ روحانی قیادت کا۔ مگر ان کے منصب کا انحصار ان کی ظاہری حکومت پر نہیں ہے۔ اس عقیدے کی مزید تعلیم یہ تھی کہ علیؑ کو آنحضورؐ نے اللہ تعالےٰ کے حکم کے مطابق ایک واضح "نص" کے ذریعے خود ہی اپنا وصی اور جانشین

مقرر کیا تھا۔ علیؑ کے بعد امامت کو علیؑ اور فاطمہؑ کی نسل میں نص کے ذریعے باپ سے بیٹے کی طرف منتقل ہونا تھا اور الحسینؑ کے بعد یہ منصب حسینی سلسلے میں قیامت تک برقرار رہے گا۔ یہی حسینی علوی امام جو واحد مجاز امام ہے، اپنے زمانے کے ایک مخصوص وقفے میں ایک خاص "علم" کا مالک ہوتا ہے اور قرآن اور اسلام کے ظاہر اور باطن کی مکمل سمجھ رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک ایسے امام کے بغیر جو زمین پر حجۃ اللہ (یعنی اللہ تعالےٰ کی حجّت) ہے دنیا قائم نہیں رہ سکتی۔ زمانے کے امام برحق کی شناخت اور اس کی اطاعت ہر مومن پر قطعی فرض ہے۔

امام جعفرالصادقؑ اس عقیدے کی بدولت شیعیت کو اس کی سابق متعدد شکستوں کے بعد ایک غیر متحرک پالسی کی بنیاد پر استحکام بخشنے میں کامیاب ہوگئے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس (عقیدے) کے مطابق امام کو اپنا دعویٰ جتانے کیلئے حکومت وقت کے خلاف بغاوت کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ بالفاظ دیگر اس کے بعد عقیدے کے لحاظ سے امامت اور خلافت کو جدا کیا گیا تھا۔ اب امام برحق اپنے اس "علم" کی بنیاد پر جو الٰہی فیضان تھا، اور ایک نص کے ذریعے جو امام سابق سے ان کی طرف منتقل ہوتا تھا، دینی پیشوائی کا واحد مجاز ذریعہ بن گئے تھے، خواہ ان کے پاس بطور خلیفہ دنیوی حکومت نہ بھی ہو۔ نص امامت کی طرح امام کے "علم" کو بھی حسینی علوی سلسلے کے ذریعے عقب میں خود آنحضورؐ تک پہنچایا گیا تھا۔ امام جعفرالصادقؑ نے امامت کا ایک خاص تصور پیش کیا جو علم اور نص کے جڑواں اور آپس میں ملے ہوئے اصول پر مبنی تھا اور آپ نے تقیہ پر عمل کی تاکید کرتے ہوئے امام کے اوصاف اور ذمہ داریوں کی ایک مکمل نئی تشریح پیش کی۔

امام الصادقؑ نے بھی غلات کے چند مفکرین کو اپنے ساتھیوں کے حلقے کی جانب متوجہ کیا، تاہم آپ نے اپنے مریدوں کے زیادہ انتہا پسند عناصر کے نظریات کو قابلِ برداشت حدود کے اندر رکھا۔ اس جماعت کا سب سے نمایاں رکن ابوالخطاب الاسدی تھا جو قدیم شیعی غلات میں سب سے ممتاز ہے۔ ابوالخطاب کو امامؑ نے ابتدا میں کوفہ میں، جو امامی شیعوں کا مرکز تھا اپنا نمائندۂ اعلیٰ مقرر کیا تھا۔ مگر ابوالخطاب نے دوسرے مبالغہ آمیز خیالات کے ساتھ ساتھ امام کے بارے میں بھی انتہا پسند نظریات کی تشہیر کی۔ خطابیہ کے نام سے بتدریج ابوالخطاب کے اپنے چیلے پیدا ہوگئے جنہوں نے امام کے صلح جو موقف کے برعکس ایک انقلابی پالیسی اپنائی۔ نتیجتاً امام اسے مسترد کرنے اور اس سے قطع تعلق کرنے پر مجبور ہوگئے۔ اس کے فوراً بعد ۱۳۸ھ/۷۵۵ء میں شہر کے چوکس گورنر کے سپاہیوں نے ابوالخطاب اور اس کے حامیوں کے گروہ پر جو بغاوت کے ارادے سے کوفہ کی مسجد میں جمع ہوگئے تھے حملہ کر دیا اور ان کا قتل عام کیا۔

ابوالخطاب کی موت کے بعد خطابیہ، جن کا مرکز کوفہ تھا کئی چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں تقسیم ہوگئے۔ اب کئی خطابی امام الصادقؑ کے فرزند ارشد امام اسماعیلؑ کے اردگرد جمع ہوگئے جو بظاہر ابوالخطاب کی سرگرم پالسی کی حمایت کرتے تھے۔ یہ اطلاع بعد کے امامی ملل و نحل نویس النوبختی (متوفی ۳۰۰ھ/۹۱۲ء کے بعد) اور القمی (متوفی ۳۰۱ھ/۹۱۳-۱۴ء) نے بہم پہنچائی ہے جو در اصل (غلط فہمی سے) نوخیز اسماعیلیہ اور خطابیہ کو ایک ہی سمجھتے ہیں۔ اسی طرح ان کو ایک سمجھنے کی وجہ شاید بعض اسماعیلی تعلیمات اور ان نظریات

کے مابین پائی جانے والی مماثلتیں بھی ہوسکتی ہیں جن کی تشہیر در اصل ابوالخطاب اور ابتدائی خطابیہ کیا کرتے تھے۔[۴] اس سلسلے میں روایت ہے کہ ابوالخطاب یہ تعلیم دیتا تھا کہ ہر زمانے میں ایک بولنے والا (ناطق) اور ایک خاموش (صامت) پیغمبر کا ہونا لازم ہے۔ قدیم خطابیہ نے قرآنی آیات کی باطنی تاویل یا تمثیلی تعبیر و تشریح کا بھی سہارا لیا ہے اور دوری تاریخ اور مراتب کے نظریات بھی ان کے افکار کا حصّہ رہے ہیں۔ دوسری جانب خطابیہ ائمہّ کو وراثتاً ملنے والے الٰہی نور کی بنیاد پر ان کی الوہیت کے بھی قائل تھے جس کا امامی عقیدۂ امامت میں، جس کے قائل اسماعیلی تھے کبھی بھی اظہار نہیں ہوا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قدیم اسماعیلی ادب میں جہاں کہیں بھی خطابیہ کے بارے میں حوالے ملتے ہیں، ابوالخطاب کو بدعتی قرار دیکر مسترد کیا گیا ہے اور اس کے پیروکاروں کی شدید ترین الفاظ میں تردید کی گئی ہے۔[۵]

امام اسماعیلؑ بن جعفرؑ کے بارے میں (صرف) چند تاریخی تفصیلات پائی جاتی ہیں۔[۶] اسماعیلؑ اور ان کے سگے بھائی عبداللہ امام جعفرالصادقؑ کے بڑے بیٹے تھے اور آپ کی پہلی بیوی فاطمہ کے بطن سے تھے جو حسن بن علی بن ابیطالب کی پوتیوں میں سے تھیں۔ اسماعیلؑ کی ولادت دوسری اسلامی صدی کے ابتدائی سالوں کے دوران ہوئی تھی، چنانچہ آپ اپنے سوتیلے بھائی موسےٰ الکاظم سے جن کی ولادت ۱۲۸ھ/۷۴۵۔۷۴۶ء میں ہوئی تھی تقریباً پچیس برس بڑے تھے۔ (اس بات کے) کافی شواہد موجود ہیں جن سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ اسماعیلؑ کے اپنے والد کے مریدوں کے زیادہ سرگرم عمل حلقوں کے ساتھ قریبی روابط تھے۔ روایت ہے کہ انہوں نے فی الواقع ۱۳۸ھ/۷۵۵ء

میں کم از کم ایک سازش میں حصّہ لیا تھا جو عبّاسیوں کے خلاف ہوئی تھی۔(۷) بظاہر اسماعیلؑ اور ابوالخطاب کے درمیان بھی روابط تھے۔ اس رابطے کی جانب اس معمائی فارسی رسالے میں بھی اشارہ کیا گیا ہے جو "ام الکتاب" کے نام سے معروف ہے جس میں لکھا گیا ہے کہ اسماعیلی مذہب کی بنیاد ابوالخطاب کے شاگردوں نے رکھی ہے جنہوں نے اسماعیلؑ کے لئے اپنی جانیں قربان کی ہیں۔(۸) تاہم جدید تحقیق نے واضح کیا ہے کہ "ام الکتاب" جو مرکزی ایشیا کے اسماعیلیوں کے پاس محفوظ رہی ہے قدیم اسماعیلی یا خطابی عقائد کا حامل نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب در اصل دوسری/آٹھویں صدی میں کوفہ کے غالی شیعہ جماعتوں میں سے ایک نے جو مخمسہ (یعنی پنج تنی) کے نام سے معروف تھی عربی میں لکھی تھی۔

ماخذات کی اکثریت کے مطابق جن میں اسماعیلی اور غیر اسماعیلی دونوں شامل ہیں، در اصل امام جعفرالصادقؑ نے امام اسماعیلؑ کو قاعدۂ "نص" کے ذریعے اپنا جانشین مقرر کیا تھا۔ تاریخی اعتبار سے اس تقرری میں شک و شبہ کی کوئی گنجایش نہیں ہے جو اسماعیلیوں کے دعویٰ کی بنیاد فراہم کرتی ہے۔ تاہم معاملات نسبتاً اسلئے پیچیدہ ہو جاتے ہیں کہ بظاہر امام اسماعیلؑ اپنے والد سے پہلے وفات پاگئے ہیں اور امام الصادقؑ کی وفات کے بعد آپ کے کئی بیٹوں نے آپ کا جانشین بننے کا دعویٰ کیا ہے۔ اسماعیلی مذہبی روایت اور ان کے بعض ماخذات کی روایات کے مطابق امام اسماعیلؑ اپنے والد کی وفات کے بعد بھی زندہ تھے اور بطریق معمول آپ کے جانشین بنے ہیں۔ مگر اکثر منابع کا کہنا ہے کہ آپ اپنے والد سے پہلے وفات پاگئے تھے جس کی سب

سے آخری تاریخ ۱۴۵ھ/ ۷۶۲۔۷۶۳ء فراہم کی گئی ہے۔ یہ ماخذات مزید بتاتے ہیں کہ کس طرح امام الصادق نے مدینہ میں امام اسماعیلؑ کی میت اٹھاتے وقت کئی بار حاضرین کو اپنے متوفی فرزند کا چہرہ دکھانے کی کوشش کی، گو کہ ان ہی ماخذات میں سے بعض کا یہ بھی کہنا ہے کہ اسماعیلؑ کو بعد میں بصرہ میں دیکھا گیا تھا۔[۹] بہر کیف، اسماعیلؑ کی وفات اور تدفین کی روایات میں برسر اقتدار خلیفہ کی حیثیت سے منصور عباسی (۱۳۶۔۱۵۸ھ/ ۷۵۴۔۷۷۵ء) کا نام مذکور ہے۔ ہندوستان کے ایک اسماعیلی مصنف البھروچی کا کہنا ہے کہ اس نے ۹۰۴ھ/ ۱۴۹۸ء میں مدینہ میں بقیع کے قبرستان میں امام اسماعیلؑ کے مقبرے کی زیارت کی ہے۔ وہاں آپ کا مقبرہ ۱۳۰۲ھ/ ۱۸۸۵ء تک موجود تھا، مگر بعد میں وہابیوں نے آپ کے والد اور دوسرے ائمہؑ کی قبروں کے ساتھ جو اس قبرستان میں موجود تھیں اسے بھی ویران کیا ہے۔[۱۰]

ابو عبداللہ جعفر بن محمد الصادقؑ نے جو اثناعشریوں اور اسماعیلیوں یعنی دونوں کے تسلیم کئے جانے والے آخری امام تھے، امامی شیعیت کیلئے عقائد کے لحاظ سے ایک ٹھوس بنیاد قائم کرنے کے بعد ۱۴۸ھ/ ۷۶۵ء میں وفات پائی۔ آپ کی جانشینی کے مسئلے پر پیدا ہونے والا تنازعہ نہ صرف امامی شیعیت کے اندر ایک تاریخی تفرقے کا باعث بنا بلکہ اسماعیلیت کے ظہور کا بھی سبب بنا۔

قدیم ترین اسماعیلی

جیسا کہ اشارہ کیا گیا امام جعفر الصادقؑ نے در اصل اپنے فرزند ارشد اسماعیلؑ کو اپنا جانشین بنایا تھا۔ تاہم، جیسا کہ اکثر ماخذات کا بیان ہے، اسماعیلؑ

اپنے والد کی وفات کے وقت مدینہ یا کوفہ میں حاضر نہیں تھے۔ بہر کیف، اب امام الصادقؑ کے دوسرے تین بیٹوں نے بیک وقت آپ کی جانشینی کا دعویٰ کیا۔ نتیجتاً امامی شیعہ چھ گروہوں میں تقسیم ہوگئے جن میں سے دو کو قدیم ترین اسماعیلی کہا جاسکتا ہے۔ امامی شیعوں کی اکثریت نے آپ کے زندہ رہنے والے سب سے بڑے فرزند عبداللہ الافطح کو جو امام اسماعیلؑ کے سگے بھائی تھے اپنے نئے امام کی حیثیت سے تسلیم کیا، جو "افطحیہ" (الافطح کے پیرو) کے نام سے معروف ہوگئے، جبکہ الصادقؑ کے بعض مریدوں نے آپ کی موت کا انکار کیا اور مہدی کی حیثیت سے آپ کی رجعت کے انتظار میں رہے۔ جب چند ماہ بعد عبداللہ فوت ہوگئے تو ان کے حامیوں کی اکثریت نے ان کے سوتیلے بھائی موسیٰ الکاظم کی طرف رجوع کیا جو بعد میں اثناعشریوں کے ساتویں امام شمار ہوئے جنہوں نے پہلے ہی امامیہ کی ایک جماعت کی بیعت حاصل کی تھی۔ امامیہ کی ایک اور چھوٹی سی جماعت نے محمد بن جعفر کی امامت کو تسلیم کیا جو الدّیباج کے نام سے معروف تھے۔ الدّیباج نے ۲۰۰ھ/۸۱۵ء میں عباسیوں کے خلاف ناکام بغاوت کی اور اس کے فوراً بعد فوت ہوگئے۔

۱۴۸ھ/۷۶۵ء میں دو اور چھوٹی چھوٹی جماعتیں امامیہ سے الگ ہوگئیں۔ ان قدیم ترین اسماعیلی جماعتوں نے جو تعداد کے لحاظ سے غیر اہم اور کوفہ میں متمرکز تھیں اسماعیل بن جعفرؑ اور ان کے فرزند محمدؑ کے دعویٰ کی حمایت کی۔ ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ یہ جماعتیں اسماعیل کے حامیوں یا کہ اصلی اسماعیلی جماعتوں کی حیثیت سے پہلے ہی معرضِ وجود میں آئی تھیں، مگر دوسرے امامی شیعوں سے امام الصادقؑ کی وفات کے بعد ہی جدا ہوگئی ہیں۔ النوّبختی اور القمی

کی روایت کے مطابق جو ۲۸۶ھ/۸۹۹ء سے ذرا پہلے لکھنے میں معروف تھے، اور قدیم ترین اسماعیلیوں کے بارے میں ہمارے اصل منابع ہیں،(۱۱) ایک چھوٹی سی جماعت نے امام جعفرؑ کی زندگی میں ہی اسماعیلؑ کی وفات کا انکار کیا تھا، ان کا کہنا یہ تھا کہ الصّادقؑ کے بعد اسماعیلؑ امام برحق تھے جو آخرکار مہدی کی حیثیت سے رجعت کریں گے۔ اس جماعت کے ارکان نے جن کو النّوبختی اور القمی نے "الاسماعیلیۃالخالصه" یعنی خالص اسماعیلی کے نام سے موسوم کیا ہے مزید کہا کہ امام الصّادقؑ نے امام اسماعیلؑ کی موت کا اعلان محض ایک بہانے کے طور پر کیا تھا تاکہ آپ کو عبّاسیوں کے جبر سے بچایا جائے جو آپ کی سیاسی سرگرمیوں سے ناراض تھے۔ اسماعیل کے حامیوں کی دوسری جماعت نے جن کو النّوبختی اور القمی نے "مبارکیه" کے نام سے موسوم کیا ہے، امام جعفرؑ کی زندگی میں اسماعیلؑ کی وفات کی تصدیق کی اور اپنے امام کی حیثیت سے ان کے فرزند محمدؑ کو تسلیم کیا۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ امام الصّادقؑ نے اسماعیلؑ کی وفات کے بعد محمد کو بذاتِ خود ان کے صحیح جانشین کی حیثیت سے مقرر کیا تھا۔ مزید برآں، مبارکیہ نے یہ موقف اختیار کیا کہ امامت علی ابن ابیطالبؑ کے بیٹے الحسنؑ اور الحسینؑ کے بعد بھائی سے بھائی کی طرف منتقل نہیں ہوسکتی ہے، چنانچہ وہ اسماعیلؑ کے بھائیوں کے دعوؤں کو قبول نہیں کرسکتے تھے۔ بہرحال یہ بات واضح ہے کہ مبارکیہ امام اسماعیلؑ کے لقب کی مناسبت سے اس نام سے موسوم ہوگئے ہیں جو "المبارک" تھا اور ان کی زندگی میں ہی معرض وجود میں آچکے تھے اور ان (اسماعیلؑ) کے اصل حامیوں میں سے تھے۔ مبارکیہ نوخیز اسماعیلیہ کے اصل القاب میں سے ایک لقب کی علامت ہے۔

اسماعیلؑ کی طرح محمد ابن اسماعیلؑ کی زندگی اور سرگرمیوں کے بارے میں بھی بہت کم معلومات حاصل ہیں جو اسماعیلیوں کے امام ہفتم ہیں۔ داعی ادریس نے ان تمام متعلقہ تاریخی تفصیلات کو جمع کیا ہے جو قدیم اسماعیلی منابع میں موجود تھیں۔(۱۴) محمدؑ امام اسماعیلؑ کے فرزند ارشد اور امام الصادقؑ کے سب سے بڑے پوتے تھے۔ آپ کی ولادت تقریباً ۱۲۰ھ/۷۳۸ء میں ہوئی تھی اور امام الصادقؑ کی وفات کے وقت آپ کی عمر ۲۶ برس تھی۔ ۱۴۹ھ/۷۶۶ء میں اپنے چچا عبداللہ الافطح کی وفات کے بعد محمدؑ امام الصادقؑ کے خاندان کے سب سے بڑے نرینہ رکن بن گئے۔ آپ اپنے چچا موسےٰ سے تقریباً آٹھ برس بڑے تھے۔ جب امامیہ کی اکثریت نے موسےٰ کی امامت کو تسلیم کیا تو اس کے فوراً بعد محمد ابن اسماعیلؑ نے مدینہ کو ترک کرکے مشرق کا رخ کیا اور عباسیوں کے جبر و تشدد سے بچنے کیلئے روپوش ہوگئے اور قدیم اسماعیلی تاریخ میں "دورِ ستر" کا آغاز کیا۔ اس کے بعد محمدؑ "المیمون" (نیک بخت) کے علاوہ "المکتوم" (روپوش) کے لقب سے بھی ملقب ہوگئے۔ تاہم انہوں نے مبارکیہ کے ساتھ اپنا رابطہ برقرار رکھا جن کا مرکز کوفہ تھا۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ محمد نے اپنی زندگی کا آخری حصّہ خوزستان میں گزارا ہے جو ایران کے جنوب مغرب میں ہے جہاں آپ کے بعض پیروکار بھی موجود تھے۔ آپ کا انتقال مشہور (عبّاسی خلیفہ) ہارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳ھ/۷۸۶-۸۰۹ء) کی خلافت کے دوران ۱۷۹ھ/۷۹۵ء کے فوراً بعد ہوا ہے۔

اسماعیلیہ خالصہ اور مبارکیہ کے مابین پائے جانے والے ابتدائی تعلقات کے بارے میں تفصیلات دستیاب نہیں ہیں۔ تاہم جو کچھ النوبختی اور القمی نے

لکھا ہے اس کی بنیاد پر قدیم ترین اسماعیلیوں کی تاریخ کی بعد کی پیشرفتوں کا حسبِ ذیل خلاصہ کیا جاسکتا ہے۔ محمد ابنِ اسماعیلؑ کی وفات کے بعد مبارکیہ کے دو فرقے بن گئے۔ ایک جماعت نے جو اکثریتی جماعت تھی اور جسے امامی ملل و نحل نویسوں نے منحرف قرمطیوں کا قریبی پیشرو کہا ہے محمد ابنِ اسماعیلؑ کی وفات سے انکار کیا۔ انہوں نے محمدؑ کو اپنا ساتواں اور آخری امام مانا اور مہدی یا قائم کی حیثیت سے ان کی عنقریب رجعت کا انتظار کیا۔ مہدی یا قائم جیسی اصطلاحات در اصل اسماعیلی اور دوسرے شیعہ ابتدا میں مترادفات کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ ایک اور جماعت نے جو بہت چھوٹی اور نہایت غیر معروف تھی محمد بن اسماعیلؑ کی وفات کا اقرار کیا اور ان کے بعد ان کی نسل میں امامت کے تسلسل کا قائل ہوگئی۔ چنانچہ محمد ابنِ اسماعیلؑ کی وفات تک قدیم ترین اسماعیلی تین ممیّز گروہوں میں تقسیم ہوگئے تھے۔ تیسری/نویں صدی کے وسط تک ان گروہوں کے بعد کی تاریخ اور آپس کے روابط کے بارے میں یقینی طور پر تقریباً کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔ اس کے بعد متحدہ اسماعیلی تحریک اسٹیج پر نمودار ہوتی ہے۔

تیسری/نویں صدی کی دعوت

مختلف قسم کے منابع، خاص طور پر فاطمی خلافت کے ابتدائی دور کے اسماعیلی آثار اور روایات، امامی علماء کی ملل و نحل پر لکھی ہوئی کتابوں، حتیٰ کہ اسماعیلیوں کے خلاف لکھے ہوئے سنّی مناظرہ نگاروں کے رسالوں کا بھی سہارا لیتے ہوئے جدید تحقیق بڑی حد تک ان حالات کو واضح کرنے میں کامیاب ہوگئی ہے جو تیسری/نویں صدی میں ایک اسماعیلی تحریک کے ظہور کا سبب

بنے ہیں۔ یہ بات یقینی نظر آتی ہے کہ محمد بن اسماعیلؑ کے بعد تقریباً ایک صدی تک لیڈرز کی ایک جماعت نے جو نوخیز اسماعیلیہ کے اندر خوب قدم جمائے ہوئے تھے منظّم اور خفیہ طور پر ایک متحدہ اور وسعت یافتہ اسماعیلی تحریک کو عملی جامہ پہنانے کیلئے کام کیا ہے۔ یہ اسماعیلی رہنما جو ابتدائی طور پر ان قدیم ترین اسماعیلی جماعتوں میں سے ایک کے ساتھ وابستہ تھے، غالباً اس غیر معروف ذیلی فرقہ کے ائمہّ تھے جو مبارکیہ سے جدا ہوا تھا اور محمد ابنِ اسماعیلؑ کی نسل میں امامت کے تسلسل کا قائل تھا۔

اگر یہ بات درست ہے تو ان رہنماؤں نے جن کا فاطمی علوی شجرۂ نسب اسماعیلیوں نے بطریق معمول قبول کیا ہے، تین نسلوں تک برملا امامت کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ اس کی وجہ عبّاسیوں کے جبر و تشدد سے اپنے آپ کو بچانے کی ایک احتیاطی تدبیر تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ ان رہنماؤں کی اصل شناخت سے صرف مٹھی بھر قابل اعتماد ساتھی ہی واقف ہوتے تھے۔ تاہم ان رہنماؤں کا شروع میں امامت کا برملا دعویٰ نہ کرنے کی ایک اور وجہ تھی جو اس سے بھی زیادہ اہم تھی۔ احتیاطی تدبیر کی جانب ایک اور قدم کے طور پر عبداللہ نے، جو ان کے مقدم تھے اپنی مہم کو قدیم اسماعیلیوں کی اکثریت کے اس مرکزی عقیدے کے اردگرد منظّم کیا تھا جو مبارکیہ سے الگ ہوگئے تھے اور محمد بن اسماعیلؑ کو اپنا مہدی سمجھتے تھے۔ یہ حقیقت ہے کہ یہ عقیدہ اس مہدی کے بعد جو اس وقت روپوشی میں تھا کسی بھی قسم کے ائمہّ کی موجودگی کی اجازت نہیں دیتا تھا۔ لہٰذا ایک ایسے مستور امام کے نام پر، جس کا سراغ عبّاسی کارندے نہیں لگا سکتے تھے، ایک انقلابی تحریک منظّم کرنے میں واضح

فوائد تھے۔ اور یہی عمدہ تدبیر قدیم اسماعیلیوں کی مرکزی تعلیم کا کام دیتی رہی، یہاں تک کہ ۲۸۶ھ/۸۹۹ء میں اس تحریک کے رہنما عبداللہ المہدیؑ نے اپنے آپ کو کافی حد تک محفوظ سمجھا اور تقیہ کے ان اقدامات کو ترک کردیا جن پر آپ کے آبا و اجداد کاربند تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسماعیلی رہنماؤں کی ایک ایسی جماعت کی موجودگی کی تصدیق اپنی تاریخ کے فاطمیوں سے قبل کے مرحلے کے بارے میں بعد کے فاطمی اسماعیلیوں کے سرکاری نقطہ نگاہ سے بھی ہوتی ہے اور اسی دور کے بارے میں اسماعیلیوں کے مخالف ابنِ رزام و اخومحسن کے بیانات سے بھی ہوتی ہے۔ ان شواہد کی بنیاد پر یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ زیرِ بحث رہنما ایک ہی جماعت کی نمائندگی کرتے تھے اور اس خاندان کے ارکان تھے جو موروثی طور پر ایک دوسرے کے جانشین بنتے آئے تھے۔ اس بات کی تصدیق اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ چند معمولی اختلافات کے سوا ان رہنماؤں (عبداللہ احمدؑ، الحسینؑ یا محمدؑ اور آخر میں عبداللہ المہدیؑ) کے نام بھی تقریباً وہی ہیں جو بعد کے فاطمی اسماعیلیوں کی روایات[۱۳] اور ان فہرستوں میں پائے جاتے ہیں جو اخو محسن اور اس کے ماخذ ابنِ رزام[۱۴] میں ملتے ہیں۔ تاہم اسماعیلی ماخذات محمد بن اسماعیلؑ کے بعد اوّلین اسماعیلی رہنما عبداللہ کے علوی نسب نامے کو عقب میں امام الصادقؑ تک پہنچا دیتے ہیں جبکہ مخالف مناظروں میں عبداللہ کو ایک غیر علوی یعنی کسی میمون القداح کے بیٹے کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔

جدید تحقیق نے ثابت کیا ہے کہ جو قداحی نسب نامہ قدیم اسماعیلیوں کے رہنماؤں اور پھر ان کی اولاد اور فاطمی خاندان میں ان کے جانشینوں سے

منسوب کیا گیا ہے وہ فاطمی خاندان کے مخالف مناظرہ نگاروں کے ان عزائم کی تحریک کا نتیجہ ہے جو وہ فاطمیوں کے خلاف رکھتے تھے اور جنہوں نے فاطمی خلافت کے قیام کے فوراً بعد قلم اٹھایا ہے۔ میمون القداح اور اس کے بیٹے عبداللہ کی صحیح شناخت کا کھوج لگا کر، جو دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی میں زندگی بسر کر رہے تھے اور امام محمد الباقر اور امام جعفرالصادق کے قریبی ساتھیوں میں سے تھے، ڈبلیو۔ ایوانف اسماعیلیت کے بانی اور اسماعیلی ائمہّ کے مورث(۱۵) کی حیثیت سے عبداللہ بن میمون القداح یا ابن القداح کے خیالی افسانے کو ہمیشہ کیلئے ختم کرنے میں قطعی طور پر کامیاب ہوا ہے۔ جیسا کہ مذکور ہوا، المیمون (نیک بخت) درحقیقت خود محمد ابنِ اسماعیلؑ کا لقب یا رمزی نام تھا جن کے پیرو کار بھی بظاہر میمونیہ کے نام سے معروف تھے۔ اس سے اس بات کی بھی وضاحت ہوتی ہے کہ اس افسانے کے موجد ابنِ رزام نے کیوں علوی عبداللہ بن محمد بن اسماعیلؑ (المیمون) کو، جنہیں فی الواقع عبداللہ المیمون کہا جاسکتا تھا، اُس غیر علوی عبداللہ بن میمون القداح کے ساتھ ملا کر ایک کرنے کا فیصلہ کیا ہے جو تقریباً ایک صدی قبل زندگی بسر کررہا تھا اور اسماعیلیوں کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں تھا۔

اسماعیلی روایت جس کی تصدیق ابنِ رزام و اخومحسن کے بیان سے بھی ہوتی ہے محمد بن اسماعیل اور فاطمی ریاست کے بانی اور قدیم اسماعیلی تاریخ میں دورِ ستر کے رہنماؤں میں سب سے آخری رہنما عبداللہ المہدیؑ کے درمیان رہنماؤں کی تین نسلوں کو تسلیم کرتی ہے۔ ان میں سب سے پہلے رہنما عبداللہ تھے جو، جیسا کہ اشارہ ہوا، ایک نہایت زیرک منصوبہ ساز تھے، اور جنہیں بعد

کے اسماعیلی ماخذات میں غالباً عبداللہ المہدیؑ سے ممیز کرنے کی خاطر الاکبر کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اسماعیلی داعی احمد بن ابراہیم النّیسا بوری نے، جو چوتھی/دسویں صدی کے نصف دوم میں زندگی گزار رہے تھے عبداللہ الاکبرؑ اور عبداللہ المہدیؑ تک ان کے جانشینوں کے بارے میں اہم تفصیلات فراہم کی ہیں۔(۱۶) اس بات کی طرف توجہ دینا بھی دلچسپ ہے کہ بنیادی خاکے کے لحاظ سے الاکبر کے بارے میں النّیسا بوری کی روایت کی تصدیق اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو ابنِ رزام اور اخو محسن کی سند پر بیان کی گئی ہے۔ دونوں منابع اس بات پر متفق ہیں کہ ابتدا میں عبداللہؑ خوزستان کے علاقہ اہواز کے گرد و نواح میں ظاہر ہوئے تھے جہاں محمد ابنِ اسماعیلؑ نے اپنی زندگی کے آخری سال گزارے تھے۔ بعد میں عبداللہؑ عسکر مکرم میں آباد ہوگئے جو اہواز سے تقریباً ۴۰ کلو میٹر کے فاصلے پر ہے اور اس وقت ایک خوشحال قصبہ تھا۔ اس وقت عسکر مکرم کے کھنڈرات بندِقیر کے نام سے معروف ہیں اور شوشتر کے جنوب میں واقع ہیں۔ عبداللہؑ عسکر مکرم میں ایک دولت مند تاجر کی حیثیت سے زندگی گزار رہے تھے اور وہاں آپ دو مکانات کے مالک تھے۔ وہاں سے ہی آپ نے خوزستان اور اس کے گرد و نواح کے مختلف علاقوں کی طرف داعی بھیجے اور ایک وسعت پذیر اسماعیلی تحریک منظم کرنے کا فیصلہ کیا۔ عبداللہؑ کو بہت جلد اپنی سرگرمیوں کے خلاف ردِعمل کا سامنا کرنا پڑا اور خوزستان سے راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور ہوگئے۔

بعد میں عبداللہؑ خفیہ طور پر قریبی شہر بصرہ گئے جہاں آپ ایک عرصے تک اپنے رشتہ دار بھائیوں کے ساتھ رہے جن کا تعلق علیؑ کے بھائی

عقیل بن ابیطالبؑ کی اولاد سے تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس وقت عبداللہؑ نے، جیسا کہ اسماعیلیوں کے مخالف منابع کا بیان ہے عقیلی النّسب ہونے کا بھی دعویٰ کیا ہو۔ مخالفین نے بہت جلد بصرہ میں بھی انہیں پریشان کر دیا اور عبداللہؑ کو تیسری/نویں صدی کے نصف اوّل میں کسی نامعلوم تاریخ میں دوبارہ راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ اس دفعہ آپ شام میں روپوش ہوگئے جہاں آپ کو شروع میں معرة النّعمان کے نزدیک جبل السّماق میں ایک مسمّی صومعہ میں پناہ ملی۔ اسی مقام پر ہی عبداللہؑ کے داعیوں کی ایک جماعت نے آخرکار اپنے رہنما کے ساتھ رابطہ قائم کیا جو مختلف علاقوں میں ان کی تلاش میں تھے۔ اس وقت سلمیہ کے پرانے قصبے کو، جو صحرائے شام کے کنارے پر جنوب مشرق میں حماۃ سے تقریباً ۳۵ کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے، عبّاسیوں کے ایک مقامی انچارج محمد بن عبداللہ بن صالح نے دوبارہ آباد کیا تھا۔ اسماعیلی داعیوں نے اب عبداللہ الاکبر کیلئے سلمیہ میں زمین کا ایک قطعہ حاصل کیا جہاں آپ نے خود کو ایک خوشحال ہاشمی تاجر ظاہر کیا اور مستقل سکونت اختیار کی۔ سلمیہ میں عبداللہ کی اصل شناخت سے صرف آپ کے چند رشتہ دار اور قریبی ساتھی ہی واقف تھے۔ سلمیہ میں آپ نے اپنے لئے ایک پرشکوہ محل بنا لیا جو کئی عشروں یعنی ۲۸۹ھ/۹۰۲ء تک اسماعیلی دعوت کے خفیہ مرکز کا کام دیتا رہا۔ عبداللہ الاکبر ۲۶۱ھ/۸۷۴ء کے فوراً بعد کسی نامعلوم تاریخ میں سلمیہ میں وفات پاگئے۔ تقریباً ۴۰۰ھ/۱۰۰۹ء میں فاطمیوں نے ان کی قبر پر ایک قبہ دار مقبرہ تعمیر کیا تھا جو اب بھی موجود ہے اور مقامی طور پر ''مقام الامام'' کے نام سے معروف ہے۔[۱۷]

۲۶۰ھ/۸۷۰ء کے آغاز میں جب جنوبی عراق اور دوسرے علاقوں میں متعدد داعی نمودار ہوگئے تو عبداللہ الاکبر کی اسماعیلی تحریک کو ازسرِنو منظم کرنے اور اس میں دوبارہ شدت پیدا کرنے کیلئے کی جانے والی پائدار کوششوں کے ٹھوس نتائج سامنے آنے لگے تھے۔ ۲۶۱ھ/۸۷۴ء میں ایک اہم داعی نے جس کا نام الحسین الاہوازی تھا جو عبداللہ کے ساتھ سلمیہ گیا تھا اور اس کے بعد اسے عراق بھیجا گیا تھا حمدان قرمط کو اسماعیلی مذہب میں داخل کیا۔ حمدان نے اپنی جائے پیدائش سواد، یا کوفہ کے دیہاتی علاقوں کے علاوہ جنوبی عراق کے دوسرے علاقوں میں بھی دعوت کو منظم کیا۔ حمدان کا معاون اعلیٰ اس کا اپنا بہنوئی (یا سالہ) عبدان تھا جو اہواز کا رہنے والا تھا۔ ایک فاضل ماہر الٰہیات اور متکلم کی حیثیت سے عبدان نے متعدد داعیوں کی تربیت کی جن میں مستقبل میں بحرین کی قرمطی ریاست کا بانی ابو سعیدالحسین بن بہرام الجنابی بھی شامل تھا جو خلیج فارس کے شمال میں ساحلی بندرگاہ جنابہ (فارسی میں جنّاوہ) کا رہنے والا تھا۔ حمدان اور عبدان نے سواد کوفہ میں دیہاتیوں کی ایک بڑھتی ہوئی تعداد کو ہم مذہب بنا لیا اور بڑی تیزی کے ساتھ جنوبی عراق کے اسماعیلیوں کی بیعت حاصل کی۔ یہ تمام لوگ بہت جلد اپنے ابتدائی مقامی رہنما کے نام کی نسبت سے عام طور پر قرامطہ (واحد قرمطی) کے نام سے معروف ہوگئے۔ اس اصطلاح کا بعد میں بغرض توہین دوسرے علاقوں کے اسماعیلیوں پر بھی اطلاق کیا گیا۔

اس وقت اسماعیلیوں کی ایک ہی تحریک تھی جسے ہدایات یقیناً سلمیہ کے مرکز سے ملتی تھیں۔ اب اسماعیلی اپنی سیاسی مذہبی مہم اور تحریک کو صرف

"الدّعوۃ" یا "الدعوۃالہادیّہ" کے نام سے موسوم کرتے تھے۔ مزید برآں وہ "دعوۃالحق" یا "دین الحق" جیسے الفاظ سے بھی استفادہ کرتے تھے اور اپنے آپ کو "اہل الحق" بھی کہتے تھے۔ جیسا کہ مذکور ہوا، یہ متحدہ اسماعیلی اس وقت محمد ابن اسماعیلؑ کی مہدویت کے عقیدے پر مجتمع تھے۔(۱۸)

تیسری/نویں صدی کی اسماعیلی تحریک میں مختلف سماجی طبقات سے تعلق رکھنے والے غیر مفاد یافتہ گروہوں کیلئے بے حد مسیحائی کشش موجود تھی جو مہدی کے عنقریب ظہور کے عقیدے پر متمرکز تھی جو دنیا میں عدل کی فرمانروائی قائم کرنے والا تھا۔ مہدی مظلوم اور غیر مطمئن گروہوں کے ایک جمِ غفیر کو اس سماجی نظام کی ناہمواریوں سے نجات دلانے والا تھا جو عبّاسیوں کے ماتحت قائم ہوا تھا جنہوں نے علویوں کے حق قیادت کو غصب کیا تھا۔ ان گروہوں میں وہ بے زمین کسان اور بدوی قبائل قابل ذِکر ہیں جن کے مفادات شہری طبقات کے خوشحال لوگوں کے مفادات سے الگ کئے گئے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ اب اسماعیلی دعوت عبّاسیوں اور ان کے نظام کے خلاف، جس میں خاص طور پر ان کی ریاست کا متمرکز انتظامیہ اور مفاد یافتہ شہری طبقات شامل تھے، سماجی اور دینی مزاحمت کی ایک تحریک کی حیثیت سے سامنے آئی تھی۔ اسماعیلی داعیوں نے علاقائی رنجشوں سے بھی فائدہ اٹھالیا۔ اسماعیلی دعوت کا مذہبی و ریاستی پیغام ایک ایسی بہتر منظم منصوبہ بندی کی بنیاد پر مختلف علاقوں اور مختلف سماجی طبقات کے درمیان پھیل گیا۔ یہ دعاۃ ابتدا میں عبّاسی خلافت کے انتظامی مراکز سے دور غیر شہری ماحول میں زیادہ کامیاب تھے۔ اس سے اسماعیلیت کی اس ابتدائی کامیابی کی بھی توضیح ہوتی ہے

جو اسے عرب سرزمینوں کے دیہاتیوں اور بدوی قبائل کے درمیان، بالخصوص جنوبی عراق، مشرقی عربستان (بحرین) اور یمن میں حاصل ہوئی تھی۔ ایرانی سرزمینوں خاص طور پر جبال، خراسان اور ماوراء نہر میں صورتحال اس کے برعکس تھی جہاں دعوت کا رخ ابتدائی طور پر حکمران طبقات اور چیدہ چیدہ تعلیم یافتہ لوگوں کی جانب تھا۔

قدیم اسماعیلی تحریک نے عراق اور دوسرے علاقوں کے ان امامی شیعوں کے درمیان خاص کامیابی حاصل کی جنہوں نے اس وقت اپنے ائمہ کی حیثیت سے موسےٰ الکاظم اور ان کی اولاد کے بعض افراد کو تسلیم کیا تھا۔ اثناعشری ایک دینی ورثہ، بالخصوص امامی عقیدۂ امامت میں اسماعیلیوں کے ساتھ شریک تھے، جبکہ ان (اثناعشریوں) میں بہت سے افراد اپنے اماموں کی کنارہ گزینی کی پالسیوں سے بتدریج مایوس ہوچکے تھے۔ موسےٰ الکاظم کا بیٹا اور جانشین علی الرضا (متوفی ۲۰۳ھ/۸۱۸ء) کی امامت کے دوران، جو بعد میں عبّاسی خلیفہ المامون (۱۹۸۔۲۱۸ھ/۸۱۳۔۸۳۳ء) کے داماد اور ولی عہد بنے، کچھ عرصے کیلئے اس حد تک امید پیدا ہوگئی تھی کہ عبّاسیوں اور فاطمی علویوں کی اس مخصوص شاخ کے درمیان ایک پائدار معاہدۂ امن قائم ہوگا۔ بہر کیف، امامی بھی کئی فرقہ بندیوں کے شکار ہوگئے تھے جس کے نتیجے میں ان کی جماعت کے درمیان بھی متعدد گروہ بندیاں ہوگئی تھیں اور امامت کے حریف دعویدار پیدا ہوگئے تھے۔ یہی وہ حالات تھے جن کے تحت اصلی امامی جماعت کو جو بعد میں "اثناعشریہ"[۱۹] کے نام سے موسوم ہوگئی، ۲۶۰ھ/۸۷۴ء میں ایک زبردست بحران کا سامنا کرنا پڑا۔ اس سال امامیہ (اثناعشری) ان کے گیارہویں

امام الحسن العسکری کی وفات اور ساتھ ہی ان کے نومولود بیٹے محمد کی غیبت کے بعد بغیر کسی امام کے اور مکمل انتشار اور الجھن کی حالت میں رہ گئے۔ اس قسم کے غیر مطمئن امامیوں کی ایک بڑی تعداد نے اسماعیلی دعوت قبول کی جو ان کے درمیان پھیل رہی تھی۔

اسماعیلیوں کی انقلابی تحریک کا تیسری/نویں صدی کے بعد تاریخ کے اسٹیج پر نمودار ہونا کوئی اتفاقی واقعہ نہیں تھا۔ اس وقت تک عراق میں عبّاسی خلافت کے مرکز میں اور صوبوں میں بھی اہم پیشرفتیں ہوچکی تھیں اور عبّاسی ریاست کے حصّے بکھرے ہونے لگے تھے۔ ترک غلام سپاہیوں اور ان کے کمانڈروں کے تسلط کے نتیجے میں جو بتدریج سلطنت کے مرکزی امور میں اہم کردار ادا کرنے لگے تھے ایسی مشکلات اور پیچیدہ مسائل پیش آئے تھے جو عبّاسی خلفاء کی قوّت اور دور دراز صوبوں پر ان کی گرفت میں کمزوری کا سبب بنے۔ اس صورت حال نے ان نئی سیاسی قوّتوں کیلئے خلافت کے حواشی پر اپنے دعوے جتانا ممکن بنا دیا جو فوجی قوّت پر مبنی تھے۔ صفاری، جن کا مرکز سیستان تھا، اس قسم کی اوّلین اہم فوجی قوّت تھے جو خلافت کی مشرقی سرزمینوں میں نمودار ہوگئے۔ انہوں نے ۲۴۷ھ/۸۶۱ء میں ایک حکمران سلسلہ قائم کیا اور عبّاسی قلمرو سے ایک وسیع علاقے کو جدا کر دیا۔ چند سال بعد ۲۵۰ھ/۸۶۴ء میں شمالی ایران کے ایک صوبہ خزر میں زیدیوں کی علوی حکومت قائم ہوگئی۔ شمالی افریقہ میں بھی مختلف مقامی حکمران خاندان صرف برائے نام عبّاسیوں کی بیعت قبول کرتے تھے۔ سیاہ فام غلاموں نے جو زنج کے نام سے معروف تھے اور بصرہ کی سیم زدہ زمینوں میں کام کررہے تھے

عراق میں عبّاسی قوّت کے مرکز کے نزدیک اپنی باغیانہ سرگرمیوں کا آغاز کیا۔ زنجیوں نے پندرہ سال (۲۵۵-۲۷۰ھ/۸۶۹-۸۸۳ء) تک جنوبی عراق کو دہشت میں ڈالا اور بغداد میں عبّاسی حکمرانوں کیلئے شدید پریشانی کے باعث بنے۔

یہی وہ حالات تھے جن کے تحت حمدان نے عراق میں عبّاسیوں کے خلاف اپنی سرگرمیوں کا آغاز کیا۔ اس کی فوری کامیابی کی تصدیق اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ ۲۶۱ھ/۸۷۴ء کے فوراً بعد قرمطیوں کے تذکرے ہونے لگے، اور حقیقت یہ ہے کہ ۲۶۷ھ/۸۸۰ء تک جبکہ حمدان نے زنج قوّتوں کے ساتھ اتحاد قائم کرنے کی ناکام کوشش کی، عراق میں قرمطیوں کی تعداد بہت بڑھ گئی تھی۔ ان روایات کے علاوہ جن کا سراغ ابنِ رزام اور اخو محسن[۲۰] (کے بیانات) میں ملتا ہے، عراق میں اسماعیلی (قرمطی) تحریک کی قدیم تاریخ کے بارے میں قیمتی تفصیلات الطّبری (متوفی ۳۱۰ھ/۹۲۳ء) کی تاریخ میں محفوظ ہیں جسے قرمطی منابع تک دسترسی حاصل تھی۔[۲۱] حمدان اس وقت سلمیہ میں اسماعیلی تحریک کے مرکزی رہنما (یعنی امام مستور) کے اقتدار کو تسلیم کرتا تھا اور ان کے ساتھ اس کی خط و کتابت بھی تھی، مگر ان کی شناخت سے ناواقف تھا جسے مخفی رکھی جاتی تھی۔ حمدان نے بھی بغداد کے نزدیک کلواذا میں اپنے خفیہ مراکز قائم کئے تھے۔

حمدان اور عبدان کو سلمیہ سے یہ ہدایت ملی تھی کہ وہ اپنی دعوت کا پرچار مہدی محمد ابن اسماعیلؑ کے نام پر کریں۔ حقیقت یہ ہے کہ حمدان نے مہدی کے ظہور کی تیاری میں ۲۷۷ھ/۸۹۰ء میں کوفہ کے نزدیک قرمطیوں کیلئے ایک قلعہ بند "دارلہجرۃ" بھی تعمیر کیا تھا جہاں وہ اسلحہ اور دوسرا ساز و

سامان بھی جمع کر رہے تھے۔ قرمطیوں کو ایک نئے معاشرے کے مرکزے کی حیثیت سے اس دارالہجرت سے وہ کام لینا تھا جو آنحضورؐ نے مکہّ سے ہجرت کے بعد مدینہ سے لیا تھا۔ اسے عبّاسیوں کے خلاف حملے منظّم کرنے کے لئے کاروائیوں کے مرکز کے طور پر بھی استعمال کرنا تھا۔ بعد میں یمن، بحرین، شمالی افریقہ اور دوسرے مقامات پر بھی ابتدائی اسماعیلی جماعتوں کیلئے اس قسم کے دارالہجرے بنائے گئے تھے۔ عراق کے قرمطی رہنماؤں نے ٹیکس کا بھی ایک مفصّل نظام نافذ کیا تاکہ اپنی سرگرمیوں کیلئے لازمی مالی وسائل فراہم کرسکے۔ ان ٹیکسوں میں بظاہر وہ خُمس بھی شامل تھا جسے مہدی کے نام پر الگ کیا جاتا تھا۔

اس عرصے میں اسماعیلی داعی دوسرے علاقوں میں بھی نمودار ہوگئے تھے۔ حمدان اور عبدان نے اپنی سرگرمیاں جنوبی عراق کے نواحی علاقوں، بالخصوص جنوبی ایران میں فارس تک پھیلائی تھیں جہاں ابو سعید الجنابی اور عبدان کا بھائی المامون داعیوں کی حیثیت سے سرگرم عمل تھے۔ ابو سعید کو بعد میں مشرقی عربستان بھیجا گیا جو اس وقت بحرین کے نام سے معروف تھا جہاں اس نے بدوی قبائل اور مقامی ایرانی جماعت کے درمیان کامیابی سے مہم چلائی۔ ابن حوشب کو جن کا تعلق در اصل کوفہ کے ایک ممتاز امامی خاندان سے تھا اور بعد میں منصورالیمن کے نام سے معروف ہوئے، عبدان نے ہی اسماعیلی مذہب میں داخل کیا تھا، اور پھر انہیں دعوت کا کام کرنے کیلئے یمن بھیجا تھا۔ موصوف ۲۸۶ھ/۸۸۱ء میں اپنے ہم کار اعلیٰ ابن الفضل کے ہمراہ، جو قدیم داعیوں میں سے ایک اور داعی تھا اور امامی شیعی مذہب سے اسماعیلی

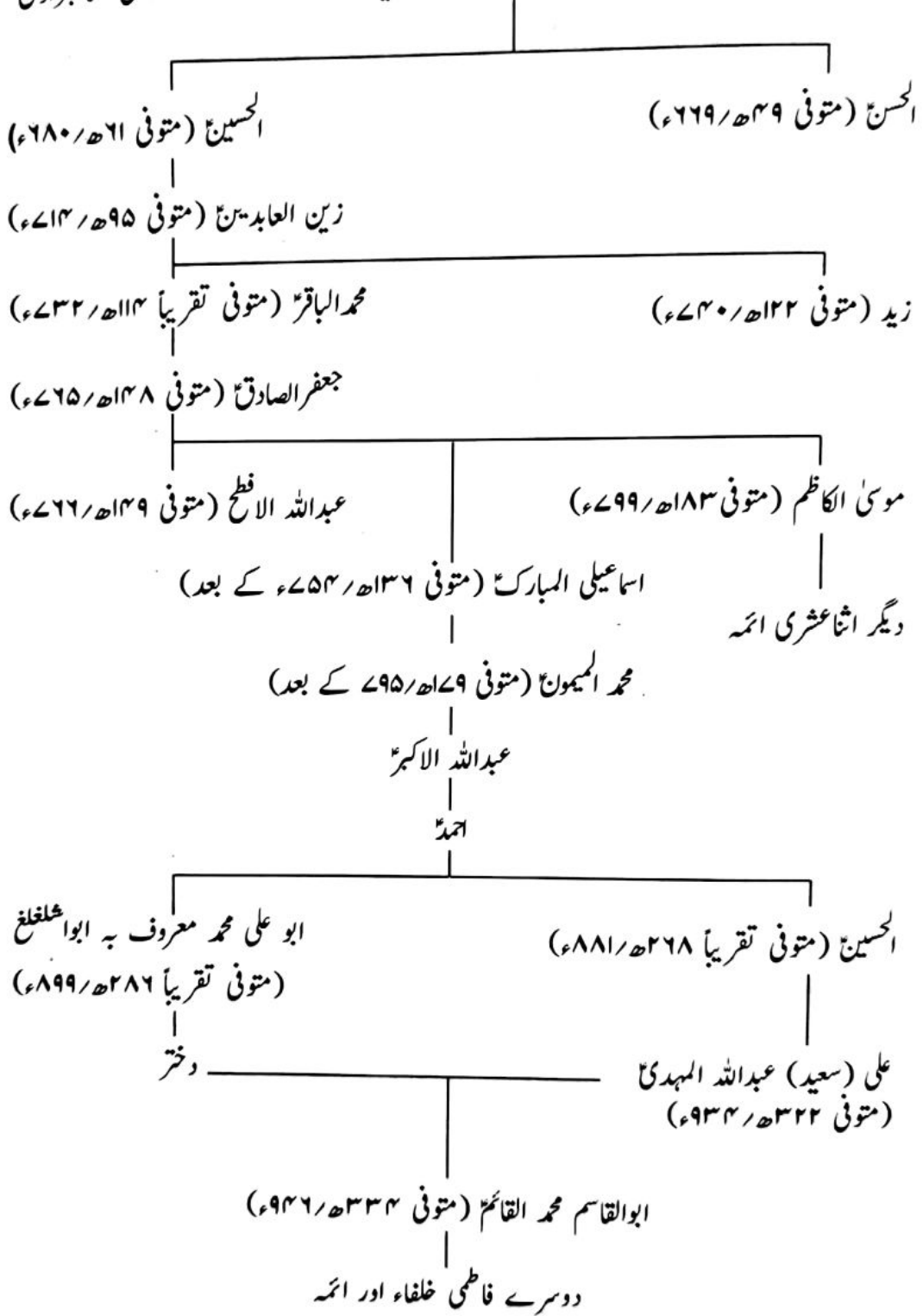
مذہب اختیار کر چکا تھا، یمن پہنچے۔ ان داعیوں کی فوری کامیابی کے نتیجے میں ۲۷۰ھ/۸۸۳ء تک یمن میں اسماعیلی دعوت کی برملا تبلیغ ہو رہی تھی، اور جب ۲۹۳ھ/۹۰۵۔۶ء تک ابن الفضل نے صنعا پر قبضہ کیا تو تقریباً تمام یمن اسماعیلیوں کے قبضے میں آچکا تھا۔[۲۲] یمن اردگرد کے علاقوں کے علاوہ دور دراز علاقوں میں نشرِ دعوت کیلئے بھی ایک مرکز کا کام دیتا تھا۔ مثال کے طور پر ابن ہوشب نے ۲۷۰ھ/۸۸۳ء میں اپنے رشتہ دار الہیثم کو (موجودہ پاکستان میں) سندھ بھیجا اور برِّصغیر ہند میں اسماعیلی دعوت کا آغاز کیا۔ نیز ابن حوشب کی ہدایت پر ۲۸۰ھ/۸۹۳ء میں ابو عبداللہ الشیعی مغرب (موجودہ الجیریا) میں لسّر کبیلیہ (القبیلۂ اصغر) کے پہاڑوں میں کتامہ بربریوں کے درمیان پہلے سے سرگرم عمل تھے۔ در اصل داعی ابو عبداللہ کا تعلق بھی کوفہ کی امامی جماعت سے تھا، انہیں اور ان کے بڑے بھائی ابو العبّاس کو داعی ابو علی نے عراق میں اسماعیلی مذہب میں داخل کیا تھا۔ ابن حوشب نے اسماعیلی مذہب کی تبلیغ و اشاعت کیلئے دوسرے داعیوں کو یمامہ، مصر اور بحرین بھیجا۔

ایران کے مرکزی مغرب اور شمال مغربی حصّوں میں بھی جسے عرب عام طور پر جبال کہتے ہیں، دعوت کا آغاز ۲۶۰ھ/۸۷۰ء کے ابتدائی سالوں میں ہوا تھا۔ خلف الحلّاج جبال کے اوّلین داعی تھے جنہیں اسماعیلی تحریک کے مرکزی رہنما نے وہاں بھیجا تھا۔ خلف نے (موجودہ تہران کے جنوب میں) رےَ کے مقام پر اپنے قدم جما لئے جہاں پہلے سے ایک اہم امامی جماعت موجود تھی۔ رےَ عرصۂ دراز تک جبال میں دعوت کے مرکز کا کام دیتا رہا۔ اسماعیلی دعوت خلف کے جانشینوں کے ماتحت قم، جو ایران میں ایک اور اہم

امامی مرکز تھا، کاشان، ہمدان اور جبال کے دوسرے شہروں تک پہنچی۔ تاہم ان داعیوں کی کسی عوامی بغاوت کیلئے دیہاتی حمایت کو حرکت میں لانے کیلئے کی جانے والی کوششیں کامیاب نہیں ہوئیں اور اسماعیلیوں کی عراق میں حاصل ہونے والی کامیابی کا ایران میں اعادہ نہیں ہوا۔ جبال کے داعیوں نے بہت جلد ایک نئی حکمت عملی اختیار کی اور اپنی توجہ چیدہ چیدہ افراد اور حکمران طبقے پر مرکوز کی۔ یہ پالسی جب جبال میں ابتدائی طور پر کامیاب ہوئی تو خراسان اور ماوراء النہر کے داعیوں نے بھی وہی پالسی اختیار کی۔ رےَ کے تیسرے داعی غیاث نے خود ہی پیش قدمی کی اور دعوت کو خراسان تک وسعت دی۔ ان کے نمائندہ اعلیٰ مشہور فاضل متکلم فلسفی ابو حاتم احمد بن حمدان الرّازی تھے جو بعد میں اپنے مقام پیدائش رےَ کے چیف داعی بنے۔ ابو حاتم نے اسماعیلی (قرمطی) دعوت کو جنوب مغربی ایران میں آذربائجان اور دیلم، اور شمالی ایران کے مختلف صوبوں تک مزید وسعت دی جن میں گیلان، طربستان اور گرگان شامل تھے۔ ابو حاتم دیلم کے کئی امیروں کے علاوہ رےَ کے حاکم کو بھی اسماعیلی دعوت کا گرویدہ بنانے میں کامیاب ہوئے۔

خراسان میں اسماعیلی دعوت تیسری/نویں صدی کے آخری عشرے کے دوران رسمی طور پر قائم ہوچکی تھی۔ جیسا کہ مذکور ہوا غیاث نے وہاں پہلے ہی اسماعیلی مذہب کا پرچار کیا تھا۔ مگر اب خراسان کے اوّلین داعی کی حیثیت سے ایک اور شخص مقرر ہوئے تھے جن کا نام ابو عبداللہ الخادم تھا جنہوں نے نیشاپور میں اپنے خفیہ مراکز قائم کئے تھے۔ خراسان کے بعد کے چیف داعیوں میں سے ایک اہم داعی الحسین بن علی المروزی تھے جو سامانی دربار کے ایک

ممتاز امیر تھے اور اس منصب کی بدولت انہوں نے بڑی آسانی سے دعوت کو اپنے ماتحت علاقوں تک پھیلا دیا جن میں میمنہ، ہرات، غرجستان (گرجستان) اور غور شامل تھے۔ انہوں نے دعوت کے صوبائی مراکز کو بھی نیشاپور سے مروالرّود (موجودہ شمالی افغانستان میں بالامرغاب) منتقل کیا۔ خراسان کے چیف داعی کی حیثیت سے الحسین المروزی کا جانشین محمد بن احمد النّسفی تھے جن کا تعلق مرکزی ایشیا سے تھا۔ النسفی نے جو ایک انتہائی فاضل متکلم فلسفی تھے اسماعیلی فکر میں نو افلاطونیت کی ایک شکل شامل کی اور اپنی کارروائیوں کے مراکز کو ابتداء میں اپنی جائے پیدائش نخشب (عربی میں نسف) اور بعد میں سامانی دارالخلافہ بخارا (موجودہ ازبکستان) منتقل کیا اور وہاں سے پورے ماوراء النہر میں اسماعیلی دعوت کا پرچار کیا۔ النّسفی سامانی دربار میں اس وقت کامیابی سے ہمکنار ہوئے جب انہوں نے سامانی امیر نصر دوم بن احمد (۳۰۱-۳۳۱ھ/۹۱۴-۹۴۳ء) کے علاوہ اس کے وزیر اور دوسرے عہدہ داروں کو بھی ہم مذہب بنالیا۔ تاہم النّسفی کی کامیابی دیرپا ثابت نہیں ہوئی۔ ترک سپاہیوں کی بغاوت کے بعد جنہوں نے نصر کو معزول کیا تھا، ۳۳۲ھ/۹۴۳ء میں بخارا میں النّسفی اور ان کے ساتھی قتل کئے گئے۔ نصر کا بیٹا اور جانشین نوح اوّل (۳۳۱-۳۴۳ھ/۹۴۳-۹۵۴ء) کے ماتحت جس نے سنّی علماء کے غیض و غضب کو ٹھنڈا کرنے کیلئے قرمطی "بدعتیوں" کے خلاف جہاد کا اعلان کیا تھا نصر اور النّسفی کے ہم مذہبوں پر بھی انتہائی جبروتشدد کیا گیا۔ مگر ان شکستوں کے باوجود خراسان اور ماوراء النہر میں دوسرے داعیوں کی رہنمائی میں، جن میں ابو یعقوب اسحاق بن احمد السجستانی خاص طور پر شامل ہیں، دعوت برقرار رہی۔[۲۳]

ابتدائی امامی اور اسماعیلی ائمہ

اس عرصے میں ۲۶۱ھ/۸۷۴ء کے بعد کسی نامعلوم تاریخ میں سلمیہ میں عبداللہ الاکبرؒ کا انتقال ہوا تھا۔ اسماعیلی تحریک کے رہنما کی حیثیت سے ان کا بیٹا احمدؒ ان کے جانشین بنے تھے جن کے بارے میں تقریباً کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔ احمدؒ کے دو بیٹے تھے جن میں سے ایک کا نام الحسین اور دوسرے کا نام محمد تھا جو الحکیم اور ابوالشَّلَعْلَع کے نام سے بھی معروف تھے۔ اسماعیلی روایت کے مطابق احمد کے بعد الحسین ان کے جانشین بنے تھے۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ انہوں نے عسکر مکرم میں دوبارہ ایک پایہ گاہ حاصل کیا تھا۔ الحسینؑ کا تقریباً ۲۶۸ھ/۸۸۱ء میں قبل از وقت انتقال ہوا جبکہ ان کے فرزند علی، مستقبل کے فاطمی خلیفہ عبداللہ المہدیؑ کی عمر اس وقت صرف آٹھ برس کی تھی اور اپنے چچا محمد کی زیر کفالت رہے۔ بہرکیف، الحسینؑ کی وفات کے بعد تحریک کی قیادت کئی سال تک محمد بن احمد کے پاس رہی جو اپنے بھتیجے علیؑ (عبداللہ) کے سرپرست اور روحانی باپ* تھے جس کی وجہ سے ان کی کنیت بھی ابو علی ہے۔ بعد میں محمد نے اپنی بیٹیوں میں سے ایک کا علیؑ کے ساتھ نکاح کیا، اور اس شادی کے نتیجے میں ۲۸۰ھ/۸۹۳ء میں سلمیہ میں دوسرے فاطمی خلیفہ امام القائمؑ کی ولادت ہوئی۔ ایسے اشارے بھی موجود ہیں کہ محمد بن احمدؒ نے کئی بار قیادت اپنے بیٹوں کیلئے غصب کرنے کی بے سود کوشش کی۔ تاہم علی (عبداللہ) نے بالآخر ۲۸۶ھ/۸۹۹ء میں، یا اس سے ذرا پہلے اپنا چچا محمد بن احمد کی وفات کے بعد اسماعیلی دعوت کے معاملات کی ذمہ داری خود ہی سنبھال لی۔ نئے رہنما نے جنہیں آئندہ سطور

---

*یہاں روحانی باپ کی بجائے منہ بولا باپ کہنا زیادہ درست ہے (م)

میں عبداللہ المہدی کے نام سے موسوم کیا جائے گا اپنے داعیوں کیلئے فوراً نئی ہدایات جاری کرنے کا آغاز کیا جن سے دعوت کی حکمت عملی میں ایک زبردست تبدیلی کی عکاسی ہوتی تھی۔

اس نئی حکمت عملی کی جانب ردعمل کے نتیجے میں تیسری/نویں صدی کی متحدہ اسماعیلی تحریک دو حریف فرقوں، (مرکزی رہنما کے) وفادار اسماعیلی اور منحرف قرمطیوں میں تقسیم ہوگئی۔

۲۸۶ھ/۸۹۹ء کا تفرقہ اور اس کے نتائج

۲۸۰ھ/۸۹۰ء کے ابتدائی عشرے تک ایک متحدہ اسماعیلی تحریک نے جو مکمل طور پر کوفہ میں متمرکز تھی سابق متفرق ذیلی جماعتوں کی جگہ لے لی تھی۔ جیساکہ مذکور ہوا، اس دعوت کے رہنماؤں نے جو نئے سرے سے منظّم کی گئی تھی، اپنی شناخت چھپانے کی پوری کوشش کی، اور امام مستور محمد بن اسماعیلؑ کے نام سے جن کے ظہور کا بڑی بے چینی سے انتظار کیا جارہا تھا ایک انقلابی مسیحائی پیغام کا پرچار کیا۔ ۲۸۶ھ/۸۹۹ء میں عبداللہ المہدیؑ کے برسراقتدار آنے کے فوراً بعد ہمدان نے محسوس کیا کہ سلمیہ سے ملنے والی تحریری ہدایات میں اہم تبدیلیاں نظر آرہی تھیں۔ نتیجتاً اس نے اپنے نائب عبدان کو حقیقتِ حال معلوم کرنے کیلئے سلمیہ بھیجا۔ سلمیہ میں اسماعیلی دعوت کے مراکز پہنچنے کے بعد ہی عبدان کو معلوم ہوا کہ عبداللہ المہدی برسراقتدار آگئے ہیں جن کے ساتھ اس نے بطریق معمول ملاقات بھی کی۔ یہ جان کر عبدان کی حیرت کی انتہا نہ رہی کہ اب نئے رہنما محمد ابن اسماعیل کی مہدویت

کو تسلیم کرنے کی بجائے اپنے اور اپنے آبا و اجداد کے لئے امامت کا دعویٰ کر رہے تھے جنہوں نے اسماعیلی دعوت کو عملاً منظّم کیا تھا اور محمد بن اسماعیل کے نام پر اس کی قیادت کی تھی۔ جب عبدان نے اپنی رپورٹ پیش کی تو حمدان سلمیہ کی مرکزی قیادت کیلئے اپنی بیعت سے منحرف ہوا اور عراق میں اپنے ماتحت تمام داعیوں کو بھی اپنے اپنے علاقوں میں تمام سرگرمیاں معطل کرنے کا حکم دیا۔ اس کے فوراً بعد حمدان غائب ہوگیا اور عبدان کو بھی زکرویّہ بن مہرویّہ کے ایماء پر قتل کیا گیا جو عراق میں ایک اہم داعی تھا اور سلمیہ کا وفادار تھا۔ ماخذات اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہ تمام واقعات ۲۸۶ھ/۸۹۹ء میں رونما ہوئے تھے۔[۲۴]

عبداللہ المہدی کی اصلاح کی وضاحت ان کے اس خط میں بھی کی گئی ہے جو یمن کی اسماعیلی جماعت کے نام لکھا گیا ہے جس کی طرف پہلے بھی اشارہ ہوچکا ہے۔ اس خط میں جو المہدیؑ کے فاطمی خلافت پر فائز ہونے کے بعد لکھا گیا ہے اور جسے مشہور اسماعیلی دانشور جعفر بن منصورالیمن نے ایک جداگانہ نسخے میں محفوظ رکھا ہے عبداللہ المہدیؑ اپنی اصلاح کو قدیم اسماعیلی تاریخ کے اصل واقعات سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور پہلی بار اپنے اسلاف کی بعض تبلیغی تدابیر اور پالسیاں ظاہر کر دیتے ہیں۔ اس خط کی توضیح کے مطابق جس کی توثیق چند باقیماندہ قدیم اسماعیلی ماخذات نے بھی کی ہے،[۲۵] در اصل عبداللہ المہدی سے قبل اسماعیلی تحریک کے رہنماؤں نے حُجت، ثبوت یا امام مستور مہدی محمد ابن اسماعیل کے حقیقی نمائندوں کا منصب اختیار کیا تھا اور اسماعیلی حُجت کے توسط سے ہی امام مستور کے ساتھ رابطہ

قائم کرسکتے تھے۔ چنانچہ عبداللہؒ نے اپنی اصلاح کے ذریعے اپنے اور اپنے اسلاف کے رتبے کو مہدی منتظر کے حجّت کے مقام سے ائمہ کے مقام تک پہنچا دیا اور اس امر کی بھی وضاحت کی کہ زیرِ بحث تمام افراد (یعنی آپ کے آبا و اجداد) سب کے سب اپنے آپ کو امام جعفرالصادقؑ کی ذرّیت میں ہونے والے موروثی ائمہ برحق سمجھتے تھے، مگر ذاتی تحفظ کی خاطر انہوں نے اسے ظاہر نہیں کیا تھا۔

عبداللہؒ کے خط میں ان نکات کی مختلف طریقوں سے تشریح کی گئی ہے جس سے اس امر کی وضاحت ہوتی ہے کہ ان کے آبا و اجداد نے "تقیہ" کی ایک شکل کے طور پر مختلف القاب اپنائے تھے، مثلاً مبارک (برکت والا) اور میمون (نیک بخت)۔ نیز انہوں نے عبّاسیوں کے جبروتشدد سے اپنے آپ کو بچانے کی خاطر امام مستور کے حجّتوں کا بھیس اختیار کیا تھا۔ خود عبداللہ، جو سعید کا رمزی لقب اختیار کئے ہوئے تھے، مزید بتاتے ہیں کہ محمد بن اسماعیلؑ کی مہدویت کا سابق عقیدہ در اصل ایک غلط فہمی کا نتیجہ تھا۔ آپ تاکید کرتے ہیں کہ آپ سے قبل کے رہنما تقیہ پر عمل کرنے میں اس قدر کامیاب تھے کہ خود اسماعیلی بھی محمد بن اسماعیل کی مہدویت پر یقین کرنے لگے تھے جو ایک ایسا تصوّر تھا جسے محض تقیہ کیلئے (اٹھائے ہوئے) اقدامات میں سے ایک قدم کے طور پر اپنایا گیا تھا۔ اب آپ افشاء کرتے ہیں کہ محمد بن اسماعیل ایک خفیہ نام (Code–name) تھا۔ جس سے مراد امام جعفرالصادقؑ کی ذرّیت میں ہونے والا ہر امام برحق ہوا کرتا تھا نہ کہ آپ کا کوئی مخصوص پوتا جن کا اصل نام محمد بن اسماعیلؑ تھا۔ محمد بن اسماعیل کی مہدویت ایک اجتماعی نام اور وجہ تسمیہ تھا جو جعفرالصادقؑ کی ذرّیت میں ہونے والے تمام

امامانِ برحق کی مہدویت پر حاوی ہوتا تھا۔ عبداللہ کے خط میں آپ کے علوی شجرۂ نسب کے بارے میں بعض متنازعہ فیہ بیانات بھی ہیں جو یہاں غیر متعلق ہیں، بالخصوص اسلئے کہ فاطمی خاندان میں آپ کے جانشینوں نے ان کی تصدیق نہیں کی ہے۔

عبداللہ المہدیؑ کی اصلاح نے متحدہ اسماعیلی تحریک کو دو حریف گروہوں میں تقسیم کیا۔ ایک گروہ نے عبداللہؑ کی اس وضاحت کو قبول کیا اور مرکزی قیادت کا وفادار رہا اور اس بات کو تسلیم کیا کہ اسماعیلی امامت ان کے آبا و اجداد کے مابین نسل در نسل منتقل ہوتی ہوئی آئی ہے۔ چنانچہ یہ وفادار اسماعیلی جو بعد میں فاطمی اسماعیلی کے نام سے معروف ہوگئے امامت میں تسلسل کے عقیدے کے قائل ہوگئے جسے بعد میں فاطمی اسماعیلیوں کے رسمی عقیدے کی حیثیت سے اپنایا گیا۔ چنانچہ فاطمی اسماعیلیوں نے محمد بن اسماعیلؑ اور عبداللہ المہدیؑ کے درمیان تین مستور اماموں کو تسلیم کیا۔ اس وفادار کیمپ میں یمن کے اسماعیلیوں کی اکثریت اور وہ جماعتیں شامل تھیں جو مرکزی قیادت کی حامی تھیں اور جن کی بنیاد شمالی افریقہ، مصر اور سندھ میں ابنِ حوشب کے بھیجے ہوئے داعیوں نے رکھی تھی۔ دوسری جانب جماعت کے ایک حصّے نے اس اصلاح کو مسترد کیا۔ ان منحرفین نے اپنے پرانے عقیدے کو برقرار رکھا جو محمد ابنِ اسماعیل کی مہدویت کا عقیدہ تھا۔ اس کے بعد اصطلاح قرمطیہ کا اطلاق خاص طور پر ان منحرف اسماعیلیوں پر ہونے لگا جنہوں نے عبداللہ المہدی اور ان کے اسلاف کے علاوہ فاطمی خاندان میں ہونے والے ان کے جانشینوں کی امامت کو بھی تسلیم نہیں کیا۔ زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ مختلف قرمطی جماعتوں کے رہنماؤں نے اپنے لئے یا دوسروں

کیلئے مہدویت کا دعویٰ کیا جس کے عام طور پر قرمطیت کیلئے تباہ کن نتائج برآمد ہوئے۔ منحرف قرمطی جتھے ان جماعتوں پر مشتمل تھے جو عراق، بحرین اور ان میں سے اکثر ایران کی سرزمینوں میں مقیم تھیں۔[۲۶] تاہم یہ بات ذہن نشین ہو کہ یہ منحرف حلقے ایک عرصے تک یمن میں بھی موجود تھے جبکہ عراق اور مشرقی ایرانی سرزمینوں میں قرمطی جماعتوں کے پہلو بہ پہلو عبداللہ المہدی کی وفادار جماعتیں بھی پائی جاتی تھیں۔

حمدان کی گمشدگی اورعبدان کی موت کے نتیجے میں عراق میں قرمطی انتشار کے شکار ہوگئے۔ مگر ان کے درمیان عبدان کا ایک رشتہ دار عیسےٰ بن موسےٰ بہت جلد قیادت کے مقام تک ابھر آیا اور جنوبی عراق میں مہدی مستور کے نام پر قرمطی دعوت کا دوبارہ احیاء کیا۔ ۳۱۳ھ/۹۲۵ء میں بغداد میں عبّاسی حکمرانوں کو بعض گرفتار شدہ قرمطیوں کے قبضے سے سفید مٹی کی مہریں ملیں جن پر یہ کلمات درج تھے: ”محمد ابنِ اسماعیل الامام المہدی ولی اللہ“۔[۲۷] تاہم ایسا دکھائی دیتا ہے کہ عراق میں قرمطی چوتھی/دسویں صدی کے وسط کے بعد زیادہ دیر تک باقی نہیں رہے تھے۔ عیسےٰ بن موسےٰ اور عراق کے دوسرے قرمطی داعیوں نے اپنی تحریروں کو عبدان سے منسوب کیا ہے جس کا مقصد شاید عقائد میں تسلسل پر زور دینا تھا۔[۲۸] بحرین میں ابو سعید الجنابی نے حمدان اور عبدان کا ساتھ دیا اور بعد میں اس نے مہدی منتظر کا نمائندہ ہونے کا دعویٰ کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ ابو سعید نے اسی پُر حوادث سال یعنی ۲۸۶ھ/۸۹۹ء میں ہی بحرین میں اپنی حکومت قائم کی تھی، یعنی بحرین کی وہ خودمختار قرمطی ریاست جو ۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء تک برقرار رہی۔

ابو سعید کو ۳۰۰ھ/۹۱۳ء میں قتل کیا گیا اور بعد میں اس کے کئی بیٹے بحرین کی قرمطی ریاست کی امارت تک پہنچے۔ اس کے سب سے چھوٹے بیٹے ابو طاہر سلیمان (۳۱۱-۳۳۲ھ/۹۲۳-۹۴۴ء) کی زیرِ قیادت عراق پر حملوں اور مکّہ جانے والے حاجیوں کے کاروانوں کو منظّم طور پر غارت کرنے کی وجہ سے بحرین کے قرمطی بدنام زمانہ ہوگئے۔ ابو طاہر کی غارتگری کی سرگرمیاں اس وقت عروج کو پہنچیں جب ۳۱۷ھ/۹۳۰ء میں حج کے موقع پر اس نے مکّہ پر حملہ کیا، قرمطیوں نے حاجیوں کا قتل عام کیا اور پورے ایک ہفتے تک اسلام کے مقدّس ترین مقام پر متعدد ناپاک افعال کے مرتکب ہوئے۔ انہوں نے کعبہ کے کونے سے حجراسود کو بھی اکھیڑ دیا اور اسے بحرین میں اپنا نیا دارالخلافہ الاحساء لے گئے جہاں ابو طاہر نے پہلے ہی ایک نیا "دارالہجرۃ" بنانے کا آغاز کیا تھا۔ دین کی بے حرمتی کے اس عمل نے جس کا ارتکاب غالبًا قرمطی مہدی کی آمد کی تیاری میں کیا گیا تھا پوری دنیائے اسلام کو صدمہ پہنچایا اور ابنِ رزام اور اسماعیلیوں کے مخالف دوسرے مناظرہ نگاروں کو ایک منفرد موقع فراہم کیا تاکہ اسماعیلیت کو اسلام کو تباہ کرنے کی خاطر کی جانے والی ایک سازش کی حیثیت سے رد کریں۔ انہوں نے یہ بھی الزام لگایا کہ ابو طاہر کو عبداللہ المہدی کی طرف سے خفیہ ہدایات ملی تھیں جو اس وقت اوّلین فاطمی خلیفہ کی حیثیت سے شمالی افریقہ میں برسراقتدار آئے تھے۔

تاہم جدید تحقیق نے یہ بات ثابت کی ہے کہ دوسری قرمطی جماعتوں کی طرح بحرین کے قرمطی بھی اس وقت مہدی کے عنقریب ظہور کی پیش بینی کررہے تھے اور انہوں نے اوّلین فاطمی خلیفہ یا ان کے جانشینوں میں سے

کسی کو بھی اپنے ائمہ کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا ہے۔ درحقیقت قرمطی بعض نجومی اعداد و شمار کی بنیاد پر ۳۱۶ھ/۹۲۸ء میں ظہور مہدی کی پیش بنی کر رہے تھے، ایک ایسا واقعہ جو ہم عصر قرمطی عقیدے کے مطابق دورِ اسلام اور اس کے قانون (شریعت) کا خاتمہ اور بنی نوع انسان کی تاریخ میں دورِ آخر کا آغاز کرنے والا تھا۔ اس سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ ابو طاہر نے کیوں مکہ کو غارت کیا اور مہدی منتظر کی حیثیت سے ایک نوجوان ایرانی کی اطاعت کی اور ۳۱۹ھ/۹۳۱ء میں حکومت اس کے سپرد کی۔ مگر ایرانی مہدی نے ایرانی دین بحال کرنے کی کوشش کی۔ اس نے شریعت اور اسلامی عبادات کا خاتمہ کیا اور تمام مسلمہ انبیاء کو مسترد کیا۔ تقریباً اسی (۸۰) دن کے بعد جب مہدی نے بحرین کے قرمطی اکابرین کو قتل کرنے کا آغاز کیا تو آخرکار ابو طاہر نے اسے گرفتار کر کے قتل کردیا اور یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوگیا کہ مہدی ایک دغاباز تھا۔ "ایرانی مہدی" کی مبہم کہانی نے قرمطیوں کے حوصلوں کو نہایت پست کردیا اور دوسری قرمطی جماعتوں پر بحرین کے قرمطی رہنماؤں کے اثر و رسوخ کو بھی کمزور کردیا۔ اس تباہ کن انجام کے بعد بحرین کے قرمطیوں نے واپس اپنے سابق عقیدے کی طرف رجوع کیا اور ان کے رہنماؤں نے دوبارہ دعویٰ کیا کہ وہ مہدی مستور کے حکم پر عمل کررہے ہیں۔ انہوں نے آخرکار ۳۳۹ھ/۹۵۰ء میں عباسیوں سے بطور تاوان ایک بہت بڑی رقم لے کر حجراسود کو بھی مکہ میں اس کے اصل مقام کی طرف لوٹا دیا۔ اسماعیلیوں کے مخالف ماخذات کے دعویٰ کے برعکس یہ رقم فاطمیوں نے ادا نہیں کی تھی اور نہ ہی حجراسود کو فاطمی خلیفہ کی درخواست پر واپس کیا تھا۔

یمن کے اسماعیلی ابتدائی طور پر عبداللہ المہدیؑ کے وفادار رہے۔ ۲۹۱ھ/۹۰۴ء تک یا اس سے بھی ذرا پہلے ابن حوشب کے جونئر ساتھی ابنِ الفضل نے بے وفائی کا مظاہرہ کیا۔ ابن الفضل نے ۲۹۹ھ/۹۱۱ء میں صنعا پر قبضہ کرنے کے بعد عبداللہؑ کی بیعت سے برملا انحراف کیا، ابنِ حوشب کے خلاف جنگ کا اعلان کیا اور شاید اس نے اپنے لئے مہدویت کا بھی دعویٰ کیا تھا۔ تاہم وہ ابنِ حوشب کو جو ۳۰۲ھ/۹۱۴ء میں اپنی وفات تک (عبداللہؑ کے) وفادار رہے مرعوب کرنے اور ان کی حمایت حاصل کرنے میں ناکام رہا۔ ۳۰۳ھ/۹۱۵ء میں ابنِ الفضل مرگیا اور اس کی موت کے بعد یمن میں قرمطی تحریک تیزی سے منتشر ہوگئی۔

ایران میں قرمطیت ۲۸۶ھ/۸۹۹ء کے بعد بھی پھیلتی رہی۔ رےَ کے داعیوں نے عبداللہ المہدی کی امامت کو تسلیم نہیں کیا اور مہدی منتظر کی حیثیت سے محمد ابنِ اسماعیل کی بازگشت کا انتظار کرتے رہے۔ ابو حاتم الرازی نے بھی پیش گوئی کی تھی کہ ۳۱۶ھ/۹۲۸ء میں مہدی کا ظہور ہوگا۔ جب ابو حاتم کی پیشگوئی درست ثابت نہیں ہوئی تو انہیں اپنے ہم مذہبوں کی طرف سے شدید مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑا اور وہ آذربائجان کے کسی امیر کے پاس پناہ لینے پر مجبور ہوئے، اور وہاں ہی ۳۲۲ھ/۹۳۴ء کے فوراً بعد وفات پاگئے۔ بعد میں آذربائجان اور دیلم کے بعض حکمران جن کا تعلق مسافری (یاسلاری) خاندان سے تھا قرمطیت کے گرویدہ رہے اور محمد ابنِ اسماعیلؑ کی مہدویت کے قائل ہوگئے، جس کی تصدیق آل مسافر کے بعض نادر سکوں سے ہوتی ہے جو ۳۴۳ھ/۹۵۴-۵ء میں ڈھالے گئے ہیں۔ خراسان اور ماوراء النہر میں بھی

منحرف قرمطی فاطمی ریاست کے قیام کے بعد بھی باقی رہے۔ داعی النّسفی نے اپنی اہم تصنیف کتاب المحصول میں، جسے مختلف قرمطی حلقوں میں بہت جلد ایک نمایاں حیثیت حاصل ہوئی محمد ابن اسماعیل کی مہدویت کی توثیق کی ہے۔

اس عرصے میں وفادار داعی زکرویہ بن مہرویہ نے عبداللہؑ المہدی کے نام پر ایک پرحوادث مہم کا آغاز کیا تھا۔ زکرویہ ۲۸۶ھ/۸۹۹ء کے واقعات کے بعد غالبًا عبدان کے حامیوں کے انتقام کے ڈر سے روپوش ہوا تھا۔ ۲۸۸ھ/۹۰۱ء میں اس نے اپنے بیٹوں میں سے چند ایک کو بحیثیت داعی صحرائے شام بھجا جہاں وہ بہت جلد، بالخصوص بنو کلب کے قبیلے کے لوگوں میں سے بدویوں کی ایک بڑی تعداد کو ہم مذہب بنانے میں کامیاب ہوگئے جن کا فرات اور پلمیرہ کے درمیان سماوہ کے علاقے پر کنٹرول تھا۔[۲۹] زکرویہ کے عزائم اور سرگرمیوں کے بارے میں جدید اور قرون وسطیٰ کی مختلف توضیحات پائی جاتی ہیں۔ تاہم ہائنز ہالم نے مختلف ماخذات کی بنیاد پر تسلی بخش حد تک ثابت کیا ہے کہ زکرویہ اور اس کے بیٹے ابتدا میں سلمیہ کے اسماعیلی رہنما کے وفادار تھے جن کا مقصد عبداللہ المہدیؑ کیلئے ایک ریاست قائم کرنا تھا جس کے لئے انہوں نے پہلے سے ان کی رضامندی حاصل نہیں کی تھی۔[۳۰] حقیقت یہ ہے کہ اس قبل از وقت مہم جوئی نے المہدیؑ کی پوزیشن کو خطرے میں ڈال دیا، اسلئے کہ زکرویہ کے پر جوش بیٹوں نے ان کی اصل شناخت ظاہر کی اور اپنے بدوی پیروکاروں کو سلمیہ جاکر اپنے امام کی بیعت کرنے کا حکم دیا۔ اس کے نتیجے میں عبداللہ المہدیؑ کو عبّاسی کارندوں کے ہاتھوں گرفتار ہونے سے بچنے کی خاطر ۲۸۹ھ/۹۰۲ء میں جبکہ زکرویہ کی

کامیابی کے عروج کا زمانہ تھا خفیہ طور پر، اور بڑی عجلت میں سلمیہ کو ترک کرنا پڑا۔ امام المہدیؑ اپنے نوجوان فرزند اور مستقبل کے جانشین القائمؑ، چیف داعی فیروز اور چند دوسرے ملازمین کی معیت میں پہلے فلسطین کے شہر رملہ گئے اور وہاں پر زکرویہ کی مہمات کے نتیجے کے انتظار میں کچھ عرصہ قیام کیا۔ فاطمی خلافت پر المہدی کی مسند نشینی اور اس تاریخی سفر کے بارے میں جو کئی سال بعد شمالی افریقہ میں اختتام کو پہنچا المہدیؑ کے حاجب جعفر بن علی نے ایک انمول تفصیل باقی رکھا ہے۔[۳۱]

ابتدا میں زکرویہ کے بیٹے اور ان کے اسماعیلی بدوی سپاہی جو خود کو "فاطمیون" کہلاتے تھے شام میں بہت زیادہ کامیاب ہوگئے۔ انہوں نے ۲۹۰ھ/۹۰۳ء تک سلمیہ، حمص اور اُرتنس کے علاقے میں کئی شہروں پر قبضہ کیا اور وہاں عبداللہ المہدیؑ کے نام پر ایک ریاست قائم کی جو بہت مختصر ثابت ہوئی۔ ان شہروں میں جو اسماعیلیوں کی زیر تسلط تھے پہلی بار عباسی خلیفہ کی بجائے اسماعیلی امام کے نام کا خطبہ پڑھا گیا اور سکّے ان کے نام سے ڈھالے گئے۔ زکرویہ کے بیٹوں نے اب رملہ میں المہدیؑ کے ساتھ رابطہ قائم کیا اور انہیں واپس سلمیہ جاکر زمام اقتدار ہاتھ میں لینے پر آمادہ کرنے کی بے سود کوشش کی۔ اسماعیلی رہنما ہنوز عباسیوں کا ٹکر لینے کیلئے تیار نہیں تھے اور ان کی دور بینی بہت جلد درست ثابت ہوئی۔ ۲۹۱ھ/۹۰۳ء میں عباسیوں کی ایک بہت بڑی فوج نے، جو ان کے خلاف بھیجی گئی تھی اسماعیلی بدویوں کا تقریباً مکمل قلع قمع کیا۔ اس تباہ کن شکست کے فوراً بعد الحسین بن زکرویہ، جو اس وقت بدویوں کی قیادت کررہا تھا غیض و غضب کے عالم میں عبداللہ

المہدیؑ کے خلاف ہوا۔ اس نے سلمیہ میں المہدی کے محل کو تباہ کیا اور ان کے رشتہ داروں اور ملازموں کو بھی قتل کیا جو وہاں ٹھہرے ہوئے تھے۔ ۲۹۱ھ/۹۰۴ء میں عباسی سپاہیوں نے الحسین کو گرفتار کیا اور اسے بغداد کے خلیفہ کے پاس بھیجا جہاں اذیتیں دیکر اس کی تفتیش کرائی گئی اور اس نے قتل ہونے سے قبل اسماعیلی امام کی شناخت اور ٹھکانا ظاہر کیا۔ اس کے بعد عباسیوں نے وسیع پیمانے پر عبداللہ المہدیؑ کی تلاش شروع کی جو اس عرصے میں مصر گئے تھے۔ زکرویہ اپنے بیٹوں کی وفات کے بعد بذاتِ خود روپوشی سے باہر آیا اور اپنی مہم کو دوبارہ تازہ کرنے کی کوشش کی جس پر اب منحرف قرمطیت کی خصوصیات غالب آئی تھیں۔ اسے بالآخر ۲۹۴ھ/۹۰۷ء میں عراق میں عباسی افواج کے ہاتھوں شکست ہوئی اور قید کی حالت میں زخموں کی تاب نہ لاکر فوت ہوا۔

اسماعیلیوں کے ابتدائی عقائد

اسماعیلی دینی فکر کے ایک نظام کا بنیادی سانچہ اسماعیلی تاریخ کے فاطمیوں سے قبل کے مرحلے کے دوران مرتب ہوچکا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اسماعیلیوں کی عقلی روایات ۲۸۶ھ/۸۹۹ء سے قبل ہی ممیّز شکل و صورت اور اسلوب حاصل کرچکی تھیں جبکہ اسماعیلیت ہنوز دو حریف گروہوں میں تقسیم نہیں ہوئی تھی۔ چونکہ اس قدیم دور کے بارے میں صرف مٹھی بھر اسماعیلی متون باقی رہے ہیں اور قرمطیوں سے تعلق رکھنے والے آثار تقریباً مکمل طور پر ناپید ہوچکے ہیں اسلئے قدیم اسماعیلیت کی پیشرفت کا مفصّل طور پر سراغ لگانا

ممکن نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کے بعض پہلوؤں کے بارے میں جدید محققین کے درمیان اب بھی اختلاف ہے۔ باوجود اس کے قدیم اسماعیلیوں کی بنیادی عقلی روایات اور مرکزی تعلیمات کا بطور خلاصہ ایک خاکہ پیش کیا جاسکتا ہے۔ یہ (نظریات) ۲۶۱-۲۸۶ھ/ ۸۷۴-۸۹۹ء کے دوران متحدہ اسماعیلی تحریک کے پیش کردہ ہیں۔ بعد میں فاطمی اسماعیلیوں نے ان قدیم عقائد کو مزید آگے بڑھا دیا اور قدیم اسماعیلیت کے (بعض) پہلوؤں میں ترمیم کی یا انہیں ترک کردیا، جبکہ قرمطیوں نے ایک الگ تھلگ راستہ اختیار کیا۔

قدیم اسماعیلیوں نے مقدّس الہامی کتب اور دینی اوامر و نواہی کے ظاہری اور باطنی پہلوؤں کے درمیان ایک بنیادی امتیاز پر زور دیا ہے۔ دوسری/آٹھویں صدی میں جنوبی عراق میں رہنے والے شیعی گروہوں نے جن میں بعض شیعی غلات بھی شامل تھے اس امتیاز کی بنیاد پر بعض عقائد کی تشکیل پہلے ہی کی تھی جس سے سب سے زیادہ عملی استفادہ اسماعیلی نظامِ فکر میں ہوا ہے۔ چنانچہ قدیم اسماعیلیوں کا کہنا تھا کہ الہامی کتب مقدّسہ، خاص طور پر قرآن، اور اس میں مقرر کئے ہوئے قوانین کے لفظی یا ظاہری معنی اور ان کے باطنی معنی یا صحیح روحانی حقائق میں جو ان کے باطن میں پوشیدہ ہیں فرق کرنے کی ضرورت ہے۔ انہوں نے مزید کہا کہ ظاہر یا کہ شرائع جن کا اعلان انبیاء نے کیا ہے زمانے کے ساتھ ساتھ تغیر کے مراحل سے گزرتے ہیں جبکہ باطن جو روحانی حقائق کا حامل ہے ابدی اور اٹل ہے۔ یہ پوشیدہ حقائق تاویل یا تمثیلی تعبیر و تشریح کے ذریعے واضح کئے جاتے ہیں جو ظاہر سے باطن کے استخراج کا عمل ہے جس کے ذریعے قابل تشریح نظریات

کو اپنی اصل کی طرف واپس لوٹایا جاتا ہے۔ اگرچہ تفسیر یا تمثیلی تشریحات کی نوعیت کا یہ عمل قدیم یہودی و مسیحی (روایات) کے علاوہ عرفانی روایات میں بھی موجود تھا، مگر اسماعیلی تاویل کے مقدمات کا سراغ، جو باطنی تاویل کے نام سے بھی معروف ہے، اس شیعی ماحول میں لگایا جاسکتا ہے جو دوسری/آٹھویں صدی کے دوران عراق میں موجود تھا۔

قدیم اسماعیلیوں نے مزید یہ تعلیم دی کہ ہر دور میں روحانی حقیقت کے باطنی عالم تک رسائی صرف بنی نوع انسان کے خواص کو میسّر آسکتی ہے جو عام لوگوں (عوام) سے ممیّز ہیں، اور عوام صرف ظاہر کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں جس سے مراد وحی کے ظاہری معنی ہیں۔ چنانچہ دورِ اسلام میں، جس کا آغاز حضرت محمدؐ نے کیا ہے، دین کے ابدی حقائق کی وضاحت صرف ان افراد کیلئے کی جاسکتی ہے جنہیں باقاعدہ طور پر اسماعیلی جماعت میں شامل کیا گیا ہے اور انہوں نے حضرت محمدؐ کے وصی علی ابن ابیطالبؑ اور امامانِ برحق کے اختیارِ تعلیم کو تسلیم کیا ہے جو ان کے جانشین ہیں، (اسلئے کہ دورِ اسلام میں تاویل کا واحد سرچشمہ صرف وہی ہیں)۔ قدیم اسماعیلیوں کی نظر میں تاویل کو مرکزی مقام حاصل تھا جس کی تصدیق اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ ان کے ادب کا ضخیم حصہّ صِنف تاویل پر مشتمل ہے جو اسماعیلی عقائد کیلئے قرآنی آیات میں جواز پیدا کرتا ہے۔

اسماعیلی مذہب میں داخل ہونے کا عمل جو "بلاغ" کے نام سے معروف تھا اس وقت انجام پاتا تھا جب مبتدی بیعت کے ذریعے ایک پیمان لیتا تھا جو "عہد" یا "میثاق" کے نام سے معروف تھا۔ یہ مبتدی اپنے اس پیمان کے

ذریعے باطن کو مخفی رکھنے کے پابند ہوتے تھے جو ان کیلئے امام کی طرف سے اجازت یافتہ معلّمین کی حدود کے ذریعے ظاہر کیا جاتا تھا۔ چنانچہ باطن نہ صرف پوشیدہ تھا بلکہ (ایک) راز بھی تھا اور اس کا علم ان عام لوگوں یعنی غیر اسماعیلیوں سے جو اسے سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے اور دعوت کے ذریعے مدعو نہیں ہوئے تھے پوشیدہ رکھنا لازم تھا۔ اسماعیلی جماعت میں شمولیت کا عمل بتدریج انجام پاتا تھا جس میں حق تعلیم کے طور پر بعض رقوم کی ادائیگی بھی شامل تھی۔ کتاب العالم و الغلام جو ان باقیماندہ قدیم اسماعیلی متون میں سے ہے جسے ابنِ حوشب، منصوراليمن یا ان کے فرزند جعفر سے منسوب کیا گیا ہے مذہب میں شمولیت کے اس عمل کے بارے میں انمول تفصیلات کی حامل ہے۔[۳۲] مگر اس سے (سات یا اس سے زیادہ) تبلیغی مراحل کے کسی مقررہ نظام کی کوئی شہادت نہیں ملتی ہے جس کا دعویٰ اسماعیلیوں کے مخالف مناظرہ نگاروں نے کیا ہے۔

قدیم اسماعیلی باطن اور اس میں موجود حقائق کو اعلیٰ مقام دینے کی وجہ سے باقیماندہ اسلامی معاشرے کی نظر میں اسلام میں باطن کا تصور پیش کرنے والی سب مقدسم نمائندہ شیعی جماعت شمار ہونے لگے جس کی وجہ سے وہ "باطنیہ" کے عام لقب سے بھی ملقب ہوگئے۔ تاہم اس بات کی طرف توجہ دینے کی ضرورت ہے کہ اس لقب سے اسماعیلیوں کے مخالف منابع میں اکثر توہین کی غرض سے استفادہ کیا گیا ہے جو عموماً اسماعیلیوں پر ظاہر یا اسلام کے اوامر و نواہی کو نظر انداز کرنے کا الزام لگاتے ہیں۔ دستیاب شواہد، جن میں اسماعیلی میثاق نامہ کے جزوی متون بھی شامل ہیں[۳۳] واضح طور پر ظاہر کرتے

ہیں کہ قدیم اسماعیلیوں کو کسی بھی مفہوم میں شریعت اور اس کی رسوم و احکام کی پابندی سے مستثنٰی قرار نہیں دیا گیا تھا۔ اس کے برعکس قدیم اسماعیلی تعلیمات ظاہر اور باطن، یعنی دونوں کو لازم و ملزوم سمجھتی ہیں اور دونوں کو مساوی طور پر اہمیت دیتی ہیں جو ایسے نظریات ہیں جن کی بعد میں فاطمی دور کی اسماعیلی تعلیمات اور متون میں مکمل طور پر وضاحت کی گئی ہے۔ ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ قدیم اسماعیلیوں پر لگائے جانے والے اباحت یا اخلاقی قوانین کی خلاف ورزی کے ان الزامات کی جڑیں ان کے دشمنوں کی مخالفتوں میں پائی جاتی ہیں جنھوں نے قرمطیوں، بالخصوص بحرین کے قرمطیوں کے خلافِ اسلام نظریات اور اعمال کیلئے بھی پوری اسماعیلی تحریک کو موردِ الزام ٹھہرایا ہے۔ سنّی مناظرہ نگاروں نے جان بوجھ کر اور بلا جواز قدیم شیعی غلات کے پیش کردہ بعض نظریات کو جو بظاہر یہ تعلیم دیتے تھے کہ شریعت کے احکام کا اطلاق ان مسلمانوں پر نہیں ہوتا ہے جنھوں نے زمانے کے امام برحق کو پہچانا ہے اور اس کی اطاعت کی ہے، قدیم اسماعیلیوں سے منسوب کیا ہے۔

اسماعیلی اس بات کی تعلیم دیتے تھے کہ ابدی حقائق جو باطن میں مخفی ہیں درحقیقت اس ابدی پیغام کی نمائندگی کرتے ہیں جو یہودیت، مسیحیت اور اسلام میں مشترک ہے۔ تاہم توحید کے قائل ادیان کے حقائق جن کو قرآن میں تسلیم کیا گیا ہے مختلف ظاہری قوانین کے تحت جو بدلتے ہوئے حالاتِ زمانہ کیلئے لازم تھے پردہ اخفا میں رہے ہیں۔ قدیم اسماعیلیوں نے جو اپنے اس جامع اور کلّی نقطہ نگاہ سے بخوبی باخبر تھے ان حقائق کی ایک عرفانی نظامِ فکر کے طور پر وسیع تر مفہومات کی نشو و نما کی، ایک ایسا نظام جو روحانی حقیقت

کی ایک نفیس اور ممتاز اسماعیلی باطنی دنیا کی نمائندگی کرتا تھا۔ اس نظام کے دو اصل حصّے تھے جن میں سے ایک رسالت کی ایک دوری تاریخ تھی اور دوسرا کونیات کا ایک عرفانی عقیدہ۔

۲۸۰ھ/۸۹۰ء کے ابتدائی عشرے تک اسماعیلیوں نے پہلے ہی بنی نوع انسان کی دینی تاریخ اور وقت کی ایک دوری تشریح کی نشو و نما کی تھی جس کا اطلاق انہوں نے یہودی اور مسیحی الہامی ادیان کے علاوہ اسلام سے قبل کے بعض دوسرے ادیان پر بھی کیا تھا۔ ان کے پاس زمان کا ایک خاص نیم دوری اور نیم خطی تصور تھا۔ وقت سے مراد پے در پے چکروں یا ادوار کا ایک سلسلہ تھا جو آغاز و انجام کا حامل تھا۔ اسماعیلیوں نے زمان کے اپنے التقاطی نقطہ نگاہ کی بنیاد پر جس سے یونانی، یہودی و مسیحی اور عرفانی اثرات کے علاوہ شیعوں کے معادیاتی نظریات کی بھی عکاسی ہوتی تھی، مختلف انبیاء کے ادوار کے مفہوم میں جن کا ذِکر قرآن میں آیا ہے دینی تاریخ کے ایک خاص نقطۂ نگاہ کی نشوونما کی۔ اس نقطہ نگاہ کا تعلق ان کے عقیدۂ امامت کے ساتھ بھی تھا جو انہیں اصلاً قدیم امامی شیعوں سے ورثے میں ملا تھا۔

اپنے دوری نقطہ نگاہ کے مطابق اسماعیلیوں کا یہ عقیدہ تھا کہ بنی نوع انسان کی دینی تاریخ نبوت کی مختلف مدّتوں کی حامل سات ادوار کے ذریعے تشکیل پاتی ہے جن میں سے ہر دور کا آغاز ایک پیغمبر "ناطق" نے الٰہی وحی کے ذریعے کیا ہے جو اپنے ظاہری پہلو کے لحاظ سے ایک دینی قانون یا شریعت کی حامل ہوتی ہے۔ انسانی تاریخ کے سابق چھ ادوار کے نطقاء (ج ناطق) میں آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسےٰؑ، عیسےٰؑ اور محمدؐ شامل تھے۔ ان نطقاء نے

اپنی وحی کے ظاہری پہلو کا اعلان کیا تھا جس میں اس کے مذہبی رسوم اور اوامر و نواہی شامل تھے۔ تاہم انہوں نے اس کے باطنی معنی کی تعبیر و تشریح نہیں کی تھی۔ اس مقصد کیلیۓ ہر ناطق کا ایک جانشین ہوا کرتا تھا جو وصی کہلاتا تھا جسے صامت اور بعد میں اساس بھی کہا گیا ہے جو اس دور کے (الٰہی) پیغام کے باطنی پہلو میں موجود باطنی حقائق کا صرف چیدہ چیدہ افراد کیلیۓ اظہار کرتا تھا۔ انسانی تاریخ کے سابق چھ اوصیاء میں شیثؑ، سامؑ، اسماعیلؑ، ہارونؑ، شمون الصّفا اور علی ابن ابیطالبؑ شامل تھے۔ ہر دور میں ہر وصی کے جانشین باری باری سات ائمہّ ہوا کرتے تھے جنہیں اتماء (واحد متم یعنی تمام کرنے والا) کہا جاتا تھا جو الہامی کتب کے حقیقی معنی اور شریعت کے ظاہری اور باطنی یعنی دونوں پہلوؤں کے محافظ ہوا کرتے تھے۔ ہر دور کا امام ہفتم (یا متم) ارتقاء حاصل کرتا تھا اور آنے والے دور کے ناطق کے رتبے پر فائز ہوتا تھا جو سابق دور کی شریعت کو منسوخ کرتا تھا اور ایک نئے دور کی شریعت کا اعلان کرتا تھا۔ یہ طریق کار صرف تاریخ کے آخری دور یعنی دورِ ہفتم میں تبدیل ہونے والا تھا۔

دورِ ششم میں جو دورِ اِسلام ہے محمد ابنِ اسماعیلؑ امام ہفتم تھے جو بحیثیت مہدی ستر میں چلے گئے تھے۔ اپنی بازگشت کے بعد انہیں ناطق ہفتم بننا تھا اور دورِ آخر کا آغاز کرنا تھا۔ تاہم سابق نطقاء کے برعکس محمد ابنِ اسماعیلؑ اسلام کی مقدس شریعت کی جگہ کوئی نئی شریعت لانے والے نہیں تھے۔ اس کی بجائے، جیسا کہ امید کی جاتی تھی آخری معادیاتی دور میں، ان کا مشن تمام سابق الہامات میں موجود تا ہنوز مخفی باطنی حقائق کا تمام بنی نوع انسان کیلیۓ

مکمل طور پر اظہار کرنا تھا۔ چنانچہ محمد بن اسماعیل کے اندر ناطق اور وصی، یعنی دونوں مرتبے یکجا تھے اور اماموں کے آخر میں معادیاتی امام مہدی بھی بننے والے تھے۔ خالص روحانی علم اس کے آخری ہزار سالہ دور میں "حقائق" تمام حجابات اور امثال سے مکمل طور پر آزاد ہونے والے تھے۔ مہدی کے اس مسیحائی دور میں ظاہر اور باطن اور شریعت کے لفظ اور اس کی باطنی روحانیت کے درمیان کوئی فرق باقی رہنے والا نہیں تھا۔ محمد ابنِ اسماعیل اپنے ظہور کے ساتھ اختتامِ زمان کا اعلان کرنے والے اور جسمانی دنیا کے اختتام سے قبل عالم پر عدل و انصاف سے حکومت کرنے والے تھے۔[۳۴]

ان ہی عقائد کی روشنی میں قدیم اسماعیلیوں نے اپنے نظام فکر کی نشو و نما کی جس کی جڑیں ایک التقاطی اور کلّی جہان بینی میں تھیں، جو ایک ایسا نظام تھا جس میں نہ صرف مسلمانوں کیلئے، جن کا تعلق تعبیر و تشریح کے نتیجے میں پیدا ہونے والی مختلف جماعتوں اور سماجی طبقات سے تھا، بلکہ گونا گوں غیر مسلم دینی جماعتوں کیلئے بھی کشش موجود تھی۔ تمام مسلمان جماعتوں میں سے صرف اسماعیلی ہی ایسے تھے جنھوں نے اپنی تاریخ کے دوری سانچے میں اس قدر جامعیت اور صراحت پیدا کی کہ یہودی و مسیحی روایات کے علاوہ اسلام سے قبل کے گونا گوں ادیان کو بھی سمو دیا جن میں زرتشتیت اور مزدکیت خاص طور پر شامل ہیں جن کو اُس وقت بھی سرزمین ایران میں کسی حد تک نمایاں حیثیت حاصل تھی۔ اس سلسلے میں اس بات کی طرف توجہ دینا دلچسپ ہے کہ عبّاسیوں کی ابتدائی صدیوں کے دوران بہت سی نام نہاد خرمیّہ یا خرم دینیّہ جماعتیں جو ایرانی سرزمینوں میں سرگرم عمل تھیں اسماعیلی تحریک

کی جانب متوجہ ہوئی ہیں۔ ان جماعتوں نے جو آذربائیجان سے خراسان اور سنٹرل ایشیا تک پھیلی ہوئی تھیں اور سیاسی لحاظ سے عبّاسیوں کی مخالفت میں اسماعیلیوں کے ساتھ شریک تھیں اسلامی تعلیمات کو ایران کی دینی روایات اور رجحانات کے ساتھ ملا دیا۔ جیسا کہ مذکور ہوا، محمد ابنِ اسماعیل کی مہدویت کے پرچار نے اسلامی ماحول میں، خاص طور پر امامی شیعوں کے درمیان قدیم اسماعیلی دعوت کو مسیحائی کشش دینے میں بڑی حد تک کلیدی کردار ادا کیا ہے۔ چنانچہ باقاعدہ طور پر اسماعیلی مذہب میں شمولیت اس دنیا میں آزادی اور آخرت میں نجات کی کلی ضمانت شمار ہوتی تھی۔ یہی وہ تعلیمات تھیں جن کی بنیاد پر تیسری/نویں صدی کے وسط کے بعد متحدہ اسماعیلی تحریک بڑی تیزی کے ساتھ آگے بڑھی۔

عبداللہ المہدیؑ کی اصلاح نے تاریخ کے دوری نظریے میں، جسے قدیم اسماعیلیوں نے پیش کیا تھا اہم تبدیلیاں متعارف کرائیں۔ درحقیقت ۲۸۶ھ/۸۹۹ء کے تفرقے کے بعد، جبکہ منحرف قرمطی دوری تاریخ کے سابق نقشے پر قائم رہے، وفادار فاطمی اسماعیلی کیمپ نے دینی تاریخ کے دور ششم یعنی دورِ اسلام کا ایک مختلف تصور پیش کیا۔ عبداللہ المہدیؑ نے امامت میں تسلسل کا دوبارہ تعارف کرایا تھا اور دَورِ اسلام میں ائمہ کے ایک سے زیادہ ادوارِ ہفتگانہ کا جواز پیدا کیا تھا۔ درحقیقت دور ہفتم نے جسے اس سے پہلے مہدی کا روحانی دور کہا گیا تھا اب فاطمی اسماعیلیوں کیلئے اپنی مسیحائی کشش مکمل طور پر کھوئی تھی۔ آخری دور کو جس کی نوعیت خواہ کچھ بھی ہو مستقبل کے ایک غیر معینہ مدّت کیلئے التوا میں ڈالا گیا تھا، اور یہی حال مہدی یا قائم کے

کردار کا بھی تھا جسے آخر زمان میں روز قیامت کا آغاز کرنا تھا جس کی منتظر دوسری مسلمان جماعتیں تھیں۔

اس کے برعکس قرمطیوں نے محمد ابن اسماعیلؑ کی مہدویت اور ناطق ہفتم کی حیثیت سے ان کے کردار کے اصل عقیدے کو برقرار رکھا۔ ۲۸۶ھ/۸۹۹ء کے تفرقے کے بعد وہ مہدی کے ظہور کے بارے میں مخصوص پیشگوئیاں کرتے رہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قرمطی اس قسم کی پیشگوئیوں اور دورِ ہفتم کے حالات کے عقیدے میں شدت کے ساتھ الجھے ہوئے تھے جسے دورِ اسلام کو منسوخ کرنا تھا۔ مثال کے طور پر النسفی نے اپنی کتاب المحصول میں اس دور کے بارے میں یہ تصور پیش کیا ہے کہ اس میں دینی قانون (شریعت) نہیں ہوگا۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ محمد ابنِ اسماعیلؑ کی پہلی آمد کے ساتھ ہی دورِ اسلام اختتام کو پہنچا ہے۔ بالفاظ دیگر قرمطی داعی النسفی کی رائے میں ان کے زمانے میں دورِ ہفتم کا پہلے ہی آغاز ہوچکا تھا۔ قرمطیوں کے مکہّ کو غارت کرنے اور بحرین میں "ایرانی مہدی" کے تباہ کن قصےّ کا جائزہ بھی اسی سیاق میں لینے کی ضرورت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تمام پیشرفتیں قرمطی تحریک کیلئے ایک آفت ثابت ہوئیں اور اسلامی دنیا میں اس کی دیرپا کامیابی کے مواقع کو شدید نقصان پہنچایا۔ جیسا کہ مذکور ہوا، ان نظریات کی وجہ سے وہ سنّی مناظرہ نگاروں کی گرفت میں بھی آگئے جنھوں نے پوری اسماعیلی تحریک پر آزاد روی اور اخلاقی قوانین کی خلاف ورزی کا الزام لگا دیا۔

قدیم اسماعیلی نظامِ حقائق کا دوسرا اہم حصہّ کو نیات کا ایک خاص نظام تھا۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ آفرینش جہاں کے اس عقیدے کا، جو تیسری/نویں

صدی میں پروان چڑھا تھا قدیم اسماعیلی حلقوں میں زبانی طور پر پرچار کیا جاتا تھا۔ بہرکیف، کسی بھی معلوم قدیم اسماعیلی متن میں اصل کونیات کی وضاحت نہیں کی گئی ہے۔ ان ناقص اور منتشر شواہد اور متون کی بنیاد پر جو بعد کے متون اور تحریروں، بالخصوص ابو عیسےٰ المرشد کے رسالے میں باقی رہے ہیں جو فاطمی خلیفہ امام المعزلدین اللہ (۳۴۱۔۶۵ھ/۹۵۳۔۷۵ء) کے زمانے میں فاطمی مصر کے دعاۃ اور قضاۃ میں سے تھے، نیز بعض فاطمی منابع کے حوالوں اور ان اشارات کی مدد سے جو یمن میں لکھے ہوئے بعض ہم عصر زیدی متون میں پائے جاتے ہیں، ایس۔ ایم۔ اسٹرن اور ایچ۔ ہالم نے کسی بھی جدید محقق سے بڑھ کر اس قدیم کونیات پر تحقیق کی ہے اور اس کی جزئی تشکیلِ نو کی ہے۔(۳۵) اسٹرن اور ہالم کی نظر میں فاطمیوں سے قبل کی یہ کونیات در اصل ایک عرفانی کونیاتی اسطورہ کی نمائندگی کرتی ہے جس کی پوری اسماعیلی تحریک نے حمایت کی ہے، یہاں تک کہ چوتھی/دسویں صدی میں ایک نئی کونیات نے اس کی جگہ لے لی ہے جس کی بنیاد نو افلاطونی ہے۔

اس قدیم کونیاتی عقیدے کے مطابق خدا اس وقت بھی موجود تھا جب نہ مکان تھا نہ ازل نہ ابد اور نہ زمان۔ باری تعالےٰ نے سب سے پہلے اپنے ارادے اور مشیت کے ذریعے ایک نور پیدا کیا اور اس سے قرآن کی تخلیقی صیغۂ امر یعنی "کن" کے ذریعے خطاب کیا جس کے نتیجے میں خلقت معرضِ وجود میں آئی۔ "کن" نے اپنے دونوں حروف، "کاف" اور "نون" کو مثنیٰ بنا دیا اور اپنی مؤنث شکل حاصل کی اور "کونی" بن گئی۔ "کونی" نے جو مخلوقِ اوّل ہے اور "سابق" کے نام سے بھی موسوم ہے باری تعالےٰ کے امر سے اپنے

نور سے مخلوق دوم کو پیدا کیا، جو "قدر" کے نام سے موسوم ہے، تاکہ اس (کونی) کے وزیر اور معاون کا کردار ادا کرے۔ "قدر" نے جو "تالی" کے نام سے بھی موسوم ہے "کونی" کے برعکس، جسے مادہ اصل کا مقام حاصل ہے، نر اصل کی نمائندگی کی۔ چنانچہ "کونی" اور "قدر" تخلیق کے دو اوّلین اصول تھے جنھیں قرآنی اصطلاحات "قلم" اور "لوح" کا مماثل بنایا گیا ہے۔ باری تعالےٰ نے "کونی" کے ذریعے تمام اشیاء کو معرض وجود میں لایا اور "قدر" کے ذریعے انہیں معیّن کیا۔ اس قسم کے نظریات کی جو بعض قرآنی آیات کی بنیاد پر اخذ کئے گئے تھے چوتھی/دسویں صدی کے ابتدائی زمانے کے زیدی مؤلفین نے بڑی بیہودگی سے غلط تعبیر کی ہے، جن کا کہنا ہے کہ اس زمانے میں یمن کے اسماعیلی (قرمطی) "کونی" اور "قدر" کو اپنے دیوتا مانتے تھے۔[۳۶]

اس اوّلین جفت یعنی "کونی" اور "قدر" کے عربی نام سات حروفِ صحیح پر مشتمل تھے جنہیں "الحروف العلویه" بھی کہا گیا ہے۔ ان کی تعبیر سات نطقاء کی امثال اولیّہ کی حیثیت سے کی گئی ہے جس کا آغاز "کاف" سے ہوتا ہے جو آدم کی مثال ہے اور "را" پر اختتام کو پہنچتا ہے جو قائم یا مہدی کی مثال ہے۔ ان ہی اصلی حروف ہفتگانہ سے دوسرے تمام حروف اور ناموں کا ظہور ہوا ہے، اور ناموں کے ساتھ بیک وقت ان حقیقی اشیاء کا بھی ظہور ہوا ہے جن پر وہ (نام) دلالت کرتے ہیں۔ باری تعالےٰ کے فعلِ خلاق نے اس اوّلین جوڑے کے توسط سے سب سے پہلے موجوداتِ عالمِ روحانی یعنی مبدعات کو معرض وجود میں لایا۔ "کونی" نے اپنے نور سے سات ناطقوں کے مقابلے میں سات "کروبیّہ" کو پیدا کیا اور انہیں "اسماء باطنیه" عنایت کیا

جن کے معنی صرف ''اولیاء اللہ'' اور وہ مخلص مؤمنین، یعنی اسماعیلی ہی سمجھ سکتے تھے جو ان (اولیاء اللہ= ائمہؑ) کی اطاعت کرتے تھے۔ اس کے بعد ''قدر'' نے ''کونی'' کے حکم پر اپنے نور سے بارہ موجودات روحانیہ کو پیدا کیا اور ان کی نام نہی کی۔ ان روحانی موجودات میں سے کئی ایک کے نام اسلام کے تصور ملائکہ سے ماخوذ ہیں جن میں (بہشت کا نگہبان) رضوان اور (دوزخ کا داروغہ) مالک اور تدفین کے بعد سوال کرنے والے دو فرشتے منکر اور نکیر شامل ہیں۔ یہ روحانی موجودات ''قدر'' جو مخلوقات کے سامنے ''کونی'' کا حجاب ہے، اور انسانی تاریخ کے انبیاءِ ناطق اور ائمہؑ کے درمیان وسائط کا کردار ادا کرتے ہیں۔ اوّلین تین روحانی موجودات کو جو ''جد'' (بختِ نیک)، ''فتح'' (کشایش) اور ''خیال'' (سوچ، خیال) کے نام سے موسوم ہیں اور جنہیں اسلام کے ملائکہ مقرب یعنی جبرائیل، میکائیل اور اسرافیل کا مماثل بنایا گیا ہے، روحانی عالم اور جسمانی عالم میں حدود دین کے درمیان وسائط کی حیثیت سے نمایاں کردار حاصل ہے۔ در اصل یہ تین روحانی موجودات ''کونی'' اور ''قدر'' کے ساتھ ملکر پانچ ارکان کی ایک اہم جماعت تشکیل دیتے ہیں جو قدیم اسماعیلیوں کی کونیات کو بنی نوع انسان کی دینی تاریخ کے دَورِی نظریے سے ہم آہنگ بنا دیتی ہے۔ یہی کونیاتی اصل عالم سفلی میں جسمانی دنیا کی خلقت کا بھی ذمہ دار شمار ہوتی ہے۔ مادی دنیا کی خلقت بھی ''کونی'' اور ''قدر'' کے توسط سے ہوتی ہے جس کا آغاز ہوا اور پانی سے ہوا ہے جن کو باطنی طور پر قرآنی اصطلاحات ''عرش'' اور ''کرسی'' کا مماثل بنایا گیا ہے اور اس کے بعد سات آسمان، زمین، سات سمندر وغیرہ کی خلقت ہوئی ہے۔

اس کونیات میں جسمانی اور روحانی عالم کے درمیان کئی متوازیات پائی جاتی ہیں۔ عالم علوی کی تقریباً ہر چیز عالم سفلی کی کسی چیز سے مطابقت رکھتی ہے، مثلاً "کونی" کا مماثل سورج ہے، "قدر" کا چاند، سات کروبیہ کا سات آسمان اور بارہ موجودات روحانی اور بارہ منطقة البروج میں مطابقت پائی جاتی ہے۔ قدیم اسماعیلی کونیات میں تصور نجات کا بھی ایک کلیدی مقصد تھا۔ انسان، جو ایسا نظر آتا ہے کہ عمل تخلیق کے آخری سرے پر ہے، اپنی اصل اور اپنے خالق سے دور ہوا ہے۔ چنانچہ اس کونیات کا مقصد اس فاصلے کو ہٹانے کا راستہ دکھانا اور انسان کو نجات سے ہمکنار کرنا تھا۔ یہ مقصد صرف اس وقت حاصل ہوسکتا تھا جب انسان اپنی اصلیت سے واقف ہو اور باری تعالےٰ سے دوری کی وجوہات کا علم (یونانی میں GNOSIS) حاصل کرے جو ایک ایسا علم تھا جسے اللہ تعالےٰ کی طرف بھیجے ہوئے انبیاء (نطقاء) اسے اس کے اصل منبع سے دے سکتے تھے جس کا ذِکر قرآن میں آیا ہے۔

فاطمیوں سے قبل کی اسماعیلی کونیات ایک عرفانی نظام کی تمام لازمیٰ خصوصیات کی حامل ہے اور قدیم عرفانی نظام کی مانند ہے جس میں باری تعالےٰ کی اوّلین مخلوق عام طور پر مؤنث ہے۔ چنانچہ یہاں بھی اصلی قرآنی کلمہ امر "کن " کو اس کی مؤنث شکل "کونی" میں منتقل کیا گیا ہے۔ پہلے روحانی اور پھر جسمانی دنیا کی ترقی پذیر خلقت اور خدا سے انسان کی دوری اور علم کے ذریعے، جو اسے انبیاء کے توسط سے ملتا ہے اس کی نجات اس عرفانی نظام کی دوسری کلیدی خصوصیات میں شامل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کے بہت سے دیومالائی موضوعات اور تصورات، تمثیلی اعداد اور تعبیری قیاسات کی متوازیات

قدیم عرفا کے نظامات میں پائی جاتی ہیں جن میں سمورائی اور ماندائی نظامات شامل ہیں جن کی نشو و نما جنوبی عراق میں ہوئی تھی جہاں اسماعیلیوں نے بھی کامیابیاں حاصل کی تھیں۔ مگر یہ بات واضح ہے کہ عام طور پر قدیم اسماعیلیوں نے کونیات سے متعلق اپنی بہت سی اصطلاحات قرآن اور اسلامی روایت سے اخذ کی تھیں۔ بعض یہودی اور مسیحی اثرات بھی پائے جاتے ہیں، مثلاً کروبیہ کا آخری منشاء۔ ہمارے پاس جو معلومات اسوقت موجود ہیں اس کی بنا پر قدیم اسماعیلی کونیات کے مخصوص ماخذات کے بارے میں اس سے بڑھ کر کچھ نہیں کہا جاسکتا ہے جو ایسا دکھائی دیتا ہے کہ بڑی حد تک ایک بنیادی نمونے کی نمائندگی کرتے ہیں۔

اسماعیلیوں کے مسلمان مخالفین نے شروع ہی سے یہ کوشش کی ہے کہ ان کے عقائد کو خلافِ اسلام ظاہر کریں جن کی جڑیں وسیع پیمانے پر غیر اسلامی روایات میں ہوں۔ حد یہ ہے کہ ان میں سے بعض نے اسماعیلیت کو ایک ایرانی سازش قرار دیا ہے جو اسلام سے قبل کے عقائد پر مبنی ہو اور جس کا مقصد اسلام کو اندر ہی اندر سے خراب کرنا ہو۔ ڈبلیو۔ میڈلنگ نے یہاں بڑی خوبی کے ساتھ جدید تحقیقات کے انکشافات کا خلاصہ کیا ہے جن کا کہنا ہے کہ اسماعیلیت کے قدیم عقائد سے اسماعیلیوں کے مخالف مناظرہ نگاروں اور ملل و نحل نویسوں کے اس دعویٰ کی تصدیق نہیں ہوتی ہے کہ اسماعیلیت کی جڑیں ثنویت کے قائل مختلف ادیان مثلاً زر تشتیت، مانویت، مزدکیت اور خرم دینۃ میں پائی جاتی ہیں۔ "کونی" اور "قدر" سے نور و ظلمت یا خیروشر کی کسی کونیاتی ثنویت کی عکاسی نہیں ہوتی ہے جیسا کہ ان قدیم دینی

روایات میں سے بعض سے ہوتی ہے۔[۳۷] حقیقت یہ ہے کہ دستیاب شواہد سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ اسماعیلیوں نے خود ہی ایک اسلامی عرفانی روایت کی بنیاد رکھی تھی، ایک ایسی روایت جس میں کونیات کو نہایت قریب سے نظریہ نجات اور مقدس تاریخ کے ایک خاص نظریے سے ملا دیا تھا۔ اس نظام میں انسان کی نجات کا دار و مدار آخر کار خدا، خلقت اور انسان کی اپنی ذات کی اصلیت کے بارے میں اس کے علم پر تھا، ایک ایسا علم جس میں اس کیلئے وقتاً فوقتاً مخصوص انبیاء کے ذریعے تجدید ہوتی رہی ہے۔

حواشی

۱۔ انگریزی زبان میں شیعیت کی بنیادوں کے بارے میں ایک مختصر شیعی نقطہ نگاہ کی ایک جدید توضیح سید محمد حسین طباطبائی کی *Shi'ite Islam*، تصحیح و ترجمہ سیّد حسین نصر (لندن، ۱۹۷۵ء)، بالخصوص صفحات ۳۹۔۷۳، ۷۳۔۹۰ میں پائی جاتی ہے، نیز دیکھئے :

S. Husain M. Jafri, *Origins and Early Developement of Shīʻa Islam* (London, 1979), pp. 27–79, and W. Madelung, "Shīʻa", EI2, vol. 9, pp. 420–4.

حال ہی میں ہائنز ہالم نے متعلقہ مسائل کا ایک مختصر خلاصہ اپنی کتاب *Shiism*، ترجمہ جے۔ واٹسن (اڈنبرگ، ۱۹۹۱ء)، صفحات ۱۔۲۸ میں فراہم کیا ہے۔ اس مسئلے کی جو آنحضورؐ کی جانشینی اور قیادت کیلئے علیؑ کے جائز دعویٰ کے گرد گھومتا ہے ڈبلیو۔ میڈلنگ کی کتاب میں بڑی تفصیل سے عالمانہ انداز میں تازہ چھان بین کی گئی ہے، دیکھئے :

W. Madelung's, *The Succession to Muhammad : A Study of the Early Caliphate* (Cambridge, 1997).

2. E. Kohlberg, "Some Imāmī–Shī'ī Views on Taqiyya", JAOS, 95 (1975), pp . 395–402, reprinted in his *Belief and Law in Imāmī shī'ism* (Aldershot, 1991), article III.

امامی شیعیت کی ابتدائی پیشرفت کے بارے میں بہت سے دلچسپ نظریات ایم۔ اے۔ معزی کی مندرجہ ذیل کتاب میں موجود ہیں :

M. A. Amir–Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam,* tr. D. Streight (Albany, NY, 1994), especially pp. 5–97.

۳۔ دیکھئے ابو جعفر محمد بن یعقوب الکلینی کی، الاصول من الکافی۔ تصحیح اے۔ اے۔ الغفاری (تہران، ۱۳۹۸ھ/۱۹۶۸ء)، ج ۱، ص۱۶۸۔۵۴۸، جس میں امامت کے بارے میں قدیم ترین شیعی احادیث پائی جاتی ہیں جن میں سے اکثر امام جعفر الصادقؑ سے مروی ہیں۔ ان ہی امامی احادیث میں سے اکثر قاضی نعمان کی دعائم الاسلام تصحیح اے۔ اے۔ اے۔ فیضی (قاہرہ ۱۹۵۱۔۶۱ء)، ج ۱، ص۱۔۹۸ میں دہرائی گئی ہیں۔ نیز دیکھئے :

Jafri, *Origins*, pp. 235–300, and M. Momen, *An Introduction to Shi'ī Islam* (New Haven, 1985), pp. 147–60.

۴۔ الحسین بن موسےٰ النوبختی، کتاب فِرق الشّیعہ۔ تصحیح ایچ۔ رتیر (استنبول، ۱۹۳۱ء)، ص۳۷۔۴۱، ۵۸۔۶۰۔ سعد بن عبداللہ القمی، کتاب المقالات والفِرَق۔ تصحیح ایم۔ جے۔ مشکور (تہران، ۱۹۶۳ء) ص۵۰۔۵، ۶۳۔۴، ۸۱۔۲۔

H. Corbin, "Une liturgie Shī'ite du Graal", in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri Puech* (Paris, 1974), especially pp. 83–93, reprinted in H. Corbin, *L'Iran et la philosophie* (Paris, 1990), pp. 190–207, and H. Halm, *Die islamische Gnosis* (Zurich and Munich, 1982), pp. 199–217.

۵۔ النّعمان، دعائم، ج ۱، ص۴۹۔۵۰، اور اسی مؤلف کی کتاب المجالس و المسائرات۔ تصحیح الحبیب الفقی و دیگران (ٹیونس، ۱۹۷۸ء)، ص۸۴۔۵۔

۶۔ القاضی النّعمان، شرح الاخبار۔ تصحیح ایس۔ ایم۔ الحسینی الجلالی (قم، ۱۴۰۹۔۱۲ھ/۱۹۸۸۔۹۲ء)، ج ۳ ص۳۰۲، ۳۰۹۔۱۰۔ جعفر بن منصور الیمن، سرائر و اسرار النطقاء۔ تصحیح ایم۔ غالب (بیروت، ۱۹۸۴ء)، ص۲۵۶۔۵۷، ۲۵۸۔ ادریس عمادالدین، عیون الاخبار و فنون الآثار۔ تصحیح ایم۔ غالب (بیروت، ۱۹۷۳۔۸۴)، ج ۴ ص۳۳۲۔۵۰۔ ابو عمر محمد بن عمر الکشّی، اختیار معرفتہ الرّجال۔ حسب تلخیص محمد بن الحسن الطّوسی، تصحیح ایچ۔ المصطفوی (مشہد، ۱۳۴۸ھ/۱۹۶۹ء)، ص۲۱۷۔۱۸، ۳۲۱، ۳۲۵۔۲۶، ۳۵۴۔۶۳، ۳۷۶۔۸۲، ۳۹۰، اور فرہاد دفتری، اسماعیل بن جعفر الصادقؑ در EIR، ج ۸۔

۷۔ الکشّی، اختیار۔ ص۲۴۴۔۵، اور محمد بن علی النّجاشی، کتاب الرّجال (بمبئی، ۱۳۱۷ھ/۱۸۹۹ء)، ص۸۱۔۲۔

۸۔ امّ الکتاب۔ تصحیح ڈبلیو۔ ایوانوف در *Der Islam* ۲۳ (۱۹۳۶ء)، متن، ص۱۱، اطالوی ترجمہ از فلپانی رونکونی، امّ الکتاب (نیلز، ۱۹۶۶ء)، ص۲۳، نیز دیکھئے :

Halm, *Die islamische Gnosis*, 113–98.

۹۔ النّعمان، شرح۔ ج ۳، ص۳۰۹۔ جعفر بن منصور یمن، سرائر۔ ص۲۶۲۔۳۔ ادریس، عمادالدین، زہر المعانی۔ تصحیح ایم۔ غالب (بیروت ۱۹۹۱ء)، ص۲۰۰۔۱۔ اسی مؤلف کی عیون۔ ج ۴، ص۳۳۴، ۳۳۴، اور محمد المفید، کتاب الارشاد : دی بک آف گائڈنس۔ مترجم آئی۔ کے۔ اے۔ ہوورڈ (لندن، ۱۹۸۱ء)، ص۴۳۱۔

۱۰۔ حسن بن نوح البہروچی، کتاب الازہار۔ در عادل العوّا (مصحح) کی منتخبات الاسماعیلیہ (دمشق، ۱۹۵۸ء)، ص۲۳۴۔۵، اور محمد حسین فراحانی، سفرنامہ۔ تصحیح ایچ۔ فرمان فرمائیان (تہران، ۱۳۴۲ھ/۱۹۶۳ء)، ص۲۸۸، انگریزی ترجمہ :

A Shi'ite Pilgrimage to Mecca 1885–1886, ed. and tr. H. Farmayan and E. L. Daniel (Austin, 1990), p. 274.

۱۱۔ النوبختی، کتاب فرق الشیعہ۔ ص۵۷۔۸، اور القمی، کتاب المقالات۔ ص۸۰۔۱، ۸۳۔ نیز دیکھئے ابو حاتم الرازی کتاب الزینہ۔ حصّہ سوم، تصحیح عبداللہ ایس۔ السامرائی، در موصوف کی کتاب الغلو و الفرق الغالیہ (بغداد، ۱۹۸۸ء)، ص۲۸۷۔۹۔ ادریس زہر المعانی، ص۱۹۹ بعد، اور فرہاد دفتری :

"The Earliest Ismā'īlīs", *Arabica*, 38 (1991), pp. 220 ff.

۱۲۔ ادریس، عیون۔ ج ۴، ص۳۵۱۔۶، نیز اسی مؤلف کی، زہر المعانی ص۲۰۴۔۸۔

English trans. in W. Ivanaow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids* (London, etc., 1942), pp. 240–8.

نیز دیکھئے الکلینی، الاصول۔ ج ا، ص۴۸۵۔۶، اور الکشّی، اختیار۔ ص ۲۶۳۔۵۔

۱۳۔ اس شجرۂ نسب کے بارے میں قدیم ترین اسماعیلی حوالہ احمد بن ابراہیم النّیسابوری کی استتار الامام۔ تصحیح ڈبلیو۔ ایوانوف میں مل سکتا ہے، دیکھئے موصوف کا مقالہ در:

Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt, 4, Part 2 (1936), p. 95; English trans. Ivanow, in his *Ismaili Tradition*, p. 162.

نیز دیکھئے عبداللہ المہدیؑ کا خط جو یمن کی اسماعیلی جماعت کے نام لکھا گیا ہے، جس کا حسین ایف۔ الہمدانی نے اپنی درج ذیل کتاب میں انگریزی میں ترجمہ کیا ہے اور تصحیح کی ہے۔ *On the Genealogy of Fatimid Caliphs* (قاہرہ، ۱۹۵۸ء)، متن ص۱۰۔ فاطمیوں کے شجرۂ نسب کے بارے میں ایک پیچیدہ مفروضے کے ساتھ اس خط کا ایک بہتر ترجمہ مندرجہ ذیل میں پایا جاتا ہے:

A. Hamdani and F. de Blois, "A Re-Examination of Al-Mahdi's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", JRAS (1983), pp. 173–207.

۱۴۔ ابن الندیم، کتاب الفہرست۔ ص۲۳۸۔ ترجمہ داج، دی فہرسست۔ ج ا، ص۴۶۲۔۴۔ ابن الدّواداری، کنزالدّرر۔ ج ۶، تصحیح ایس۔ المنجّد (قاہرہ، ۱۹۶۱ء)، ص۱۷۔۲۰۔ احمد بن علی المقریزی، اتعاظ الحنفا باخبار الائمۃ الفاطمیّین الخلفا۔ تصحیح جمال الدین الشیّال و ایم۔ ایچ۔ ایم۔ احمد (قاہرہ، ۱۹۶۷۔۷۳)، ج ا، ص۲۲۔۶۔ المقریزی، کتاب المقفا الکبیر۔ تصحیح ایم۔ الیعلوی (بیروت، ۱۹۸۷ء)، ۵۶۔۹، ۷۰، ۷۳۔۸۱، اور شہاب

الدین احمد بن عبدالوہاب النویری، نہایت الارب فی فنون الادب۔ ج ۲۵، تصحیح ایم۔ جے۔ عین الحسینی و دیگران (قاہرہ، ۱۹۸۴ء)، ص۱۸۹۔

15. W. Ivanow, *The Alleged Founder of Ismailism* (Bombay, 1946), and his *Ibn al-Qaddah* (2nd edn, Bombay, 1957). See also H. Halm, "'Abdullah b. Maym ūm al-Qadd āh", EIR, vol.1, p.182-3, and W. Madelung, "Maymūm b. al-Aswad al-Kaddāh", EI2, vol. 6, p. 917.

۱۶۔ النّیسابوری، استتار الامام۔ تصحیح ڈبلیو۔ ایوانوف، ص۹۳۔۱۰۷، انگریزی ترجمہ در ایوانوف، *Ismaili Tradition*، ص۱۵۷۔۸۳۔

17. See H. Halm, "Les Fatmides à Salamya", *Revue des Etudes Islamiques*, 54 (1986), especially pp. 141-9, and J. H. Kramers and F. Daftary, "Salamiyya", EI2, vol. 8, pp. 921-3.

۱۸۔ قدیم اسماعیلیوں کے مرکزی عقیدے کے بارے میں جدید مطالعات کی بنیاد ایس۔ ایم۔ اسٹرن اور ڈبلیو۔ میڈلنگ کی رہنما تحقیقات ہیں، بالخصوص ملاحظہ ہو مندرجہ ذیل تحقیقات :

S. M. Stern, "Ismāʿīlīs and Qarmatians", in *L'Elaboration de l'Islam* (Paris,1961), pp. 99-108, reprinted in his Studies, pp. 289-98, and Madelung's" "Das Imamat in der frühen ismaililischen Lehre", *Der Islam*, 37 (1961), especially pp. 43-65.

۱۹۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں امامیوں نے اپنے بارہ اماموں کے عقیدے کی تشکیل کی جن کا آغاز علی ابن ابیطالبؑ سے ہوتا ہے اور اختتام محمد بن الحسن پر ہوتا ہے جنہیں مہدی کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے اور جن کے ظہور کا اب بھی انتظار ہے۔ اس عقیدے کی وجہ سے

اثناعشری شیعیت قدیم امامی شیعیت سے ممیّز ہوگئی۔ تاہم اثناعشری شیعوں کی نمایاں حیثیت کی وجہ سے بتدریج اصطلاح امامیہ اور اثناعشریہ مترادفات بن گئیں ہیں جبکہ اسماعیلی بھی اپنی جماعت کیلئے امامی کی اصطلاح استعمال کرتے رہے ہیں۔ دیکھئے :

E. Kohlberg, "From Imāmiyya to Ithnā'ashariyya", BSOAS, 39 (1976), pp. 521–34, reprinted in his *Belief and Law*, article XIV.

۲۰۔ جیسا کہ النویری کی، نہایات الارب میں ج ۲۵، ص۱۸۹ بعد محفوظ ہے۔ ابن الدواداری، کننز۔ ج ٦، ص۴۴ بعد، اور المقریزی، اتعاظ۔ ج ۱، ص۱۵۱ بعد۔

۲۱۔ محمد بن جریر الطبری، تاریخ الرّسل و الملوك۔ تصحیح ایم۔ جے۔ ڈی جاج و دیگران (لیدن، ۱۸۷۹۔۱۹۰۱ء) سوم، ص۲۱۲۴ بعد۔

English trans., *The History of al-Tabarī*: Volume XXXVII, *The 'Abbāsid Recovery*, tr. Philip M. Fields (Albany, NY, 1987), pp. 169 ff.

۲۲۔ القاضی النّعمان، افتتاح الدعوة۔ تصحیح ڈبلیو۔ القاضی (بیروت، ۱۹۷۰ء) ص۳۲۔۵۴، تصحیح ایف۔ دشراوی (ٹیونس، ۱۹۷۵)، ص۲۔۲٦۔

H. Halm, "Die Sīrat Ibn Haušab: Die ismailitische *da'wa* im Jemen und die Fatimiden", WO, 12 (1981), pp. 107–35, and his "Ebn Hawšab", EIR, vol. 8, pp. 28–9.

۲۳۔ جبال اور خراسان میں اسماعیلی دعوت کے آغاز کے بارے میں مفصّل ترین بیان نظام الملک کی سیر الملوك۔ ص۲۸۲۔۹۵، ۲۹۷۔۳۰۵ میں پایا جاتا ہے۔ انگریزی ترجمہ از دارک، بك آف گورنمنٹ۔ ص۲۰۸۔۱۸،

۲۲۰_۶۔ اس موضوع پر سب سے بہترین جدید بحث ایس۔ ایم۔ اسٹرن کے درج ذیل مقالے میں پائی جاتی ہے :

"The Early Ismā'ili Missionaries in North–West Persia and in Khurāsān and Transoxania", BSOAS, 23 (1960), pp. 56–90, reprinted in his Studies, pp. 189–233.

۲۴۔ النّویری: نہایت الارب۔ ج ۲۵، ص۲۲۷_۳۲۔ ابن الدواداری، کننز۔ ج ۶، ص۶۵_۸۔ المقریزی، اتعاظ۔ ج ۱، ص۱۶۷_۸، اور ابن حوقل، کتاب صورۃ الارض۔ تصحیح جے۔ ایچ۔ کریمرز (طبع دوم، لیدن، ۱۹۳۸_۳۹)، ص۲۹۵۔

French trans. J. H. Kramers and G. Wiet, *Configuration de la terre* (Paris, 1964), vol. 2, p. 289. See also Madelung, "Das Imamat", pp. 59–65, 69ff., and F. Daftary, "A Major Schism in the Early Ismā'īlī Movement", *Studia Islamica*, 77 (1993), pp. 123–39.

۲۵۔ جعفر بن منصور الیمن، کتاب الکشف۔ تصحیح آر۔ اسٹروتھمان (لندن وغیرہ ۱۹۵۲)، ص۹۷_۹، ۱۰۲ ببعد۔ نیز دیکھئے : میڈلنگ کا مقالہ "Das Imamat", ص۲۵۴_۸۔

۲۶۔ ان قرمطی جماعتوں میں سے بعض کی بعد کی تاریخ، بالخصوص بحرین کے قرمطیوں اور فاطمیوں کے ساتھ ان کے تعلقات کے بارے میں ملاحظہ ہو:

W. Madelung, "Fatimiden und Bahrainqarmaten", *Der Islam*, 34 (1959), pp. 34–88; English trans. "The Fatimids and the Qarmatis of Baḥrayn", in F. Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History*

and Thought (Cambridge, 1996), pp. 21–73,

جو جدید اسماعیلی مطالعات میں ایک سنگ میل کی حیثیت کا حامل ہے۔

W. Madelung, "Karmatī", EI2, vol. 4, pp. 660–5, and F. Daftary, "Carmatians", EIR, vol. 4, pp. 823–32.

۲۷۔ ابن الجوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک والا مم۔ تصحیح الف۔ کرینکو (حیدر آباد ۱۳۵۷۔۱۳۶۲ھ/۱۹۳۸۔۱۹۴۳ء)، ج ۶، ص۱۹۵۔

۲۸۔ دیکھئے پونا والا، ببلیوگرافی۔ ص۳۱۔۳، ۴۵۔۶۔ اس قسم کی کتابوں میں جو غلطی سے عبدان سے منسوب کی گئی ہیں، کتاب شجرۃ الیقین تصحیح عارف تامر (بیروت، ۱۹۸۲ء) قابل ذِکر ہے جو، جیسا کہ اب واکر نے واضح کیا ہے درحقیقت ایک غیر معروف قرمطی مؤلف ابو تمام کی لکھی ہوئی ہے جو چوتھی/دسویں صدی کے نصف اوّل میں خراسان میں زندگی گزارتا تھا۔ دیکھئے:

Paul E. Walker, "Abū Tammām and his *Kitāb al-Shajara*: A New Ismaili Treatise from Tenth-Century Khurasan", JAOS, 114 (1994), pp. 343–52, and his "An Isma'ili Version of the Heresiography of the Seventy-Two Erring Sects", in Daftary, *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 161–67.

۲۹۔ زکرویّہ اور اس کے بیٹوں کی سرگرمیوں کا ایک مفصل بیان الطبری کی تاریخ۔ سوم، ص۲۲۱۸۔۲۶، ۲۲۳۰۔۲، ۲۲۳۷۔۴۶، ۲۲۵۵۔۶۶، ۲۲۶۹۔۷۵ میں پایا جاتا ہے۔

English trans. *The History of al-Tabarī*: Volume XXXVIII, *The Return of the Caliphate to Baghdad*, tr. F. Rosenthal (Albany, NY, 1985), pp. 113–23, 126–9, 134–44, 157–68, 172–9.

نیز دیکھئے النّویری، نہایت الارب۔ ج ۲۵، ص۲۴۶۔۷۶۔ ابن الدّواداری، کنز۔ ج ۶، ص۶۹۔۹۰، اور المقریزی "اتعاظ" ج ۱، ص۱۶۸۔۷۹۔

30. H. Halm, "Die Söhne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat (290/903)", WO, 10 (1979), pp. 30–53 and his The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids, tr. M. Bonner (Leiden, 1996), pp. 66–88, 183–90.

۳۱۔ خود نوشت سوانح عمری پر مشتمل یہ کتاب جو مہدیؑ کے سلمیہ سے سجلماسہ کی طرف فرار کے واقعے کا چشم دید بیان ہے بعد میں محمد بن محمد الیمانی سے املا کرائی گئی تھی۔ سيرة الحاجب جعفر بن علي کے متن کی ڈبلیو۔ ایوانوف نے اپنی مندرجہ ذیل کتاب میں تصحیح کی ہے :

Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt, 4, part 2 (1936), pp. 107–33; English trans. in Ivanow, *Ismaili Tradition*, pp. 184–223; French trans. M. Canard, "L'Autobiographie", d'un chambellan du Mahdī 'Obeidallāh le Fātimide", *Hespéris*, 39 (1952), pp. 279–324, reprinted in his *Miscellanea Orientalia* (London, 1973), article V.

۳۲۔ کتاب العالم و الغلام کا عربی متن مصطفیٰ غالب کی تصحیح کردہ کتاب اربعہ کتب حقانیہ (بیروت، ۱۹۸۳ء)، ص۱۳۔۷۵ میں شامل کیا گیا ہے اور بطور خلاصہ اس کا انگریزی ترجمہ ڈبلیو۔ ایوانوف کی مندرجہ ذیل کتاب میں زیر عنوان "The Book of the Teacher and the Pupil" پایا جاتا ہے۔

Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism* (2nd edn, Bombay, 1955), pp. 61–86, See also H. Corbin, "Un Roman

initiatique Ismaélien", *Cahiers de Civilisation Mediévalé*, 15 (1972), pp. 1–25, 121–42, and his "L'Initiation Ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe", *Eranos Jahrbuch*, 39 (1970), pp. 41–142, reprinted in H. Corbin, *L'Homme et son ange* (Paris, 1983), pp. 81–205.

33. See H. Halm, "The Isma'ili Oath of Allegiance ('*ahd*) andand the 'Sessions of Wisdom' (*Majālis al–hikma*) in Fatimid Time", in Daftary, *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 91–8.

۳۴۔ ابنِ حوشب منصور الیمن، کتاب الرّشدوالہدایہ۔ تصحیح ایم۔ کامل حسین، در ڈبلیو۔ ایوانوف (مصحح) : *Collectanea* ج۱، (لیدن، ۱۹۴۸)، ص۱۸۵۔۲۱۳۔

English trans. in Ivanow, "The Book of Righteousness and True Guidance", in his *Studies*, pp. 29–59,

جعفر بن منصور الیمن، کتاب الکشف۔ ص۱۴ بعد، ۱۰۳۔۴، ۱۰۹۔۱۱۰، ۱۱۳۔۱۴، ۱۳۲۔۳، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۶۹۔۷۰۔ نیز دیکھئے ایچ۔ کوربن کا درج ذیل مقالہ:

"Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme", *Eranos Jahrbuch*, 20 (1951), pp. 149–217; English Trans. in H. Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Manheim and J. W. Morris (London, 1983), pp. 1–58; Paul E. Walker, "Eternal Cosmos and The Womb of History: Time in Early Ismaili Thought", IJMES, 9 (1978), pp. 355–66; H. Halm, "Dawr", EI2, Supplement,

pp. 206–7, and F. Daftary , "Dawr", EIR, vol. 7, pp. 151–3.

35. S. M. Stern, "The Earliest Cosmological Doctrines of Ismāʿīlism", in his *Studies*, pp. 3–29; H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya* (Wiesbaden, 1978), espcially pp. 18–127, and his "The Cosmology of the Pre–Fatimid Ismāʿīliyya", in Daftary, *Mediaeval Ismaʿili History*, pp. 75–83. See also Ian R. Netton, *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (London, 1989), pp. 203–9.

۳۶۔ زیدیوں کے متعلقہ حوالہ جات C. van Arendonk کی درج ذیل کتاب میں مذکور ہیں :

Les Débuts de l'Imamat Zaidite au Yémen, tr. J. Ryckmans (Leiden, 1960), pp. 330–4.

37. W. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albnany, NY, 1988), p. 95, and his "Cosmogony and Cosmology: vi. In Ismaʿilism", EIR, vol. 6, pp. 322–3.

فصل سوم

فاطمی دور: دولت اور دعوت

Religion State ریاست

عام جائزہ

(۱). فاطمی دور کو اکثر اسماعیلیت کے سنہرے دور اور اسماعیلی تاریخ میں ایک "درمیانی وقفہ" کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ ۲۹۷ھ/۹۰۹ء میں شمالی افریقہ میں فاطمی خلافت کا قیام بلاشبہ قدیم اسماعیلیت کی کامیابی کے عروج کی علامت تھی۔ اسماعیلیوں کی سیاسی اور مذہبی دعوت بالآخر ایک ایسی ریاست یا "دولت" کے قیام کا سبب بنی تھی جس کے سربراہ اسماعیلی امام تھے۔ یہ کوئی معمولی کامیابی نہیں تھی۔ ایک خفیہ انقلابی تحریک کے رہنما بڑی مہارت کے ساتھ عباسیوں کی فوجی قوت کے ساتھ تصادم سے بچ نکلے تھے اور ایک نئی شیعی خلافت پر فائز ہوگئے تھے۔ فاطمی خلافت کا قیام نہ صرف اسماعیلیوں کیلئے، جو پہلی بار اپنے امام کی زیرِ قیادت ایک ریاست کے مالک بن گئے تھے بلکہ تمام شیعوں کیلئے بھی ایک بڑی کامیابی تھی۔ علیؑ کے زمانے کے بعد شیعوں نے اہلِ بیت کے کسی علوی (امام) کو ایک اہم اسلامی ریاست کے اصل اقتدار پر فائز ہوتے ہوئے نہیں دیکھا تھا۔ لہٰذا فاطمیوں کی فتح ایک شیعی نصب العین کی تکمیل کا پیش خیمہ تھی جس کا عرصۂ دراز سے انتظار تھا جو متعدد شکستوں اور رکاوٹوں کی وجہ سے دو صدیوں سے زیادہ عرصے تک بے اثر اور معرض التوا میں پڑا تھا۔

اسماعیلی امام نے ہمیشہ دعویٰ کیا تھا کہ وہ منصوص من اللہ اور مسلمانوں کے روحانی پیشوا ہیں، لغزش سے پاک (معصوم) ہیں اور دینی اختیار کے مالک صرف وہی ہیں۔ مگر عبّاسی غاصبین کے سوا کچھ بھی نہیں تھے، جیسا کہ ان سے پہلے اموی تھے جنہوں نے علوی ائمۂ برحق کو امت کی پیشوائی کے حق سے محروم کیا تھا۔ تاہم شمالی افریقہ میں فاطمیوں کی فتح کے ساتھ اسلامی دنیا کے اُس دور دست گوشے میں واقعات کا رخ شدت سے بدل گیا۔ اسماعیلی امام نے سیاسی قوّت حاصل کرنے اور پھر اپنی نوخیز "دولت" کو ایک خوشحال وسیع سلطنت میں تبدیل کرنے کے بعد اپنی طرف سے عبّاسیوں کی سیاسی حکمرانی اور اسلام کی سنّی تشریح کیلئے ایک شیعی چیلنج پیش کیا۔ اب اسلام میں تعبیر و تشریح کے نتیجے میں پیدا ہونے والی جماعتوں کے درمیان جو ریاست کی زیر کفالت تھیں اسماعیلیت کو بھی اپنا مقام ملا تھا جسے عرصۂ دراز سے نظرانداز کیا گیا تھا۔ اس کے بعد اسماعیلی فاطمی خلیفہ امام عام طور پر بالکل اسی طرح شیعہ اسلام کے روحانی نمائندے کا کردار ادا کرسکتے تھے جس طرح عبّاسی خلیفہ سنّی اسلام کی ترجمانی کرتا آیا تھا۔ نیز فاطمیوں کی یہ حیثیت ۳۲۰ھ/۹۳۰ء کے عشرے کے دوران شیعی بویہیوں کے برسراقتدار آنے کے باوجود بغیر کسی تبدیلی کے برقرار رہی، جس کی وجہ صرف یہ نہیں تھی کہ بویہی خود علوی شجرۂ نسب سے محروم تھے اور انہوں نے کسی مذہبی اقتدار کا دعویٰ نہیں کیا تھا، بلکہ اہم بات یہ ہے کہ انہوں نے اسوقت کے بے بس عبّاسی خلیفہ کو بھی سنّی اسلام کے خطابی سربراہ کی حیثیت سے برائے نام برسراقتدار رہنے کی اجازت دی۔ جب پانچویں/گیارہویں صدی کے وسط میں پرجوش سنّی سلجوقیوں

نے عبّاسی خلافت کے مخدومین کی حیثیت سے شیعی بویہیوں کی جگہ لے لی تو بغداد میں سنّی اسلام کے خطابی سربراہ کی حیثیت سے خلیفہ کے مقام کی نہ صرف دوبارہ توثیق کی گئی بلکہ اسے اور بھی مضبوط کیا گیا۔

(فاطمی دور کے اس درمیانی وقفے کے دوران اسماعیلیوں کو فاطمی قلمروؤں کے اندر جبر و تشدد کے خوف کے بغیر اپنے عقیدے پر برملا عمل کرنے کی اجازت ملی تھی، جبکہ اپنی ریاست کی سرحدوں کے باہر وہ حسب سابق "تقیہ" پر عمل کرنے پر مجبور تھے) درحقیقت فاطمی "دولت" کے قیام کے ساتھ ایک سرکاری مذہب اور قانونی ضابطۂ حیات کے اعلان کی ضرورت پیش آئی تھی، گو کہ اسماعیلی مذہب کو، حتیٰ کہ فاطمی قلمرو میں بھی زبردستی لاگو کرنے کا کوئی ارادہ نہیں تھا۔ (اسماعیلی فقہ کو فاطمیوں کے ابتدائی دور میں باقاعدہ ایک ضابطے کی شکل دی گئی جو اسماعیلیت کے سابق روپوشی کے مرحلے کے دوران موجود نہیں تھا۔ اب فاطمی اسماعیلی بالکل اسی طرح اپنے فقہی مسلک کے مالک بن گئے تھے جس طرح اہل تسنن کا ایک اپنا اہم فقہی نظام تھا اور اثناعشری شیعہ جعفری مذہب (فقہ) کے مالک تھے۔)

فاطمی خلفاء نے، جو ائمہ بھی تھے اپنے عالمگیر دعوؤں کی مطابقت میں برسراقتدار آنے کے بعد دعوت کی سرگرمیوں کو ترک نہیں کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے پوری مسلم اُمت اور دوسروں پر بھی اپنے اقتدار کو وسعت دینے کی خاطر داعیوں کا ایک جال برقرار رکھا جو ان کی طرف سے فاطمی قلمروؤں کے اندر بھی اور باہر بھی دینی و سیاسی مبلغوں کی حیثیت سے کام کر رہے تھے۔ ریاست کے مرکز کو مصر منتقل کرنے کے بعد فاطمی خلفاء اور ائمہ نے دعوت کے معاملات میں خاص طور پر دلچسپی لی۔ ۳۵۸ھ/۹۶۹ء میں خود

مصر کی فتح نے مشرق کی جانب توسیع کیلئے فاطمیوں کی جنگی حکمت عملی کے ایک درمیانی مرحلے کی نمائندگی کی۔ قاہرہ، جسے فاطمیوں نے بطور شاہی دارالخلافہ بسایا تھا ان کے حدود پر مشتمل پیچیدہ نظام دعوت کا مرکز بن گیا۔ اسماعیلی دعوت اور فاطمی دولت کی اعلیٰ ترین قیادت فاطمی خلیفہ امام کا امتیازی حق تھا۔ داعیوں کی تربیت اور عام اسماعیلیوں کی تعلیم کے لئے خاص تعلیمی اور تدریسی ادارے قائم کئے گئے تھے۔ فاطمی دعاۃ جو متالہین اور متکلمین کی حیثیت سے تعلیم یافتہ ہوتے تھے بیک وقت اپنی جماعت کے علماء بھی تھے اور مصنّفین بھی جنہوں نے وہ تمام مواد تیار کیا جس نے بعد میں اسماعیلی ادب کے کلاسِکل متون کی شکل اختیار کی جن میں بہت سے ظاہری اور باطنی موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔ فاطمی دور کے داعیوں نے مخصوص عقلی روایات کی بڑی دیدہ ریزی کے ساتھ وضاحت کی ہے۔ خاص طور پر مشرقی ایرانی علاقوں کے بعض داعیوں نے اسماعیلی الٰہیات کو مختلف فلسفیانہ روایات کے ساتھ ملا کر اسے ایک نفیس پیچیدہ مابعد الطّبیعیاتی نظامِ فکر کی شکل دی۔ ان ایرانی داعیوں میں سے بعض اپنے زمانے کے ممتاز ترین مسلمان فلاسفہ میں شمار ہوتے تھے۔ درحقیقت اسی دور میں ہی اسماعیلیوں نے اسلامی الٰہیات اور فلسفہ کیلئے عام طور پر اور شیعی فکر کیلئے خاص طور پر اپنی انتہائی دیرپا خدمات انجام دیں۔ ان کے ادب کے جدید انکشاف سے فاطمی دور کے اسماعیلیوں کے ادبی اور عقلی ورثے کی مالا مالی اور گوناگونی کی بڑے پیمانے پر تصدیق ہوتی ہے۔

فاطمی ریاست کا نظام اپنے شمالی افریقی مرحلے کے دوران یعنی ۲۹۷-۳۶۲ھ/۹۰۹-۹۷۳ء تک نسبتاً سادہ رہا۔ مگر مصر میں فاطمیوں نے پیچیدہ انتظامی اور مالی نظامات کی نشو و نما کی جو ان متمرکز نمونوں سے موخوذ تھے

انتظامی اور مالی نظامات کی نشو و نما کی جو ان متمرکز نمونوں سے موخوذ تھے جن پر اس سے قبل عباسیوں نے عمل کیا تھا۔ فاطمیوں کا مرکزی انتظامیہ، جس کا سربراہ خلیفہ اور ان کا وزیر ہوا کرتے تھے متعدد دیوانوں یعنی وزارتوں یا شعبوں پر مشتمل تھا جن میں "دیوان الاموال" (وزارت مالیات) "دیوان الجیش" (محکمۂ فوج) اور "دیوان الانشاء" (ریاست کے سرکاری مہردار کا دفتر) شامل تھا جو متعدد قسم کی سرکاری دستاویزات جاری کرنے اور ان کا نظم و نسق چلانے کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ فاطمی عہدہ داروں کو انتظامیہ، مالیہ، فوج اور عدلیہ کے علاوہ دینی اداروں میں بھی اپنے مراتب، تمغوں اور عوامی تقریبات میں سبقت کی ترتیب کے لحاظ سے سختی کے ساتھ درجہ وار منظّم کیا گیا تھا۔ در اصل فاطمیوں نے مماثل علامات اور تقریباتی خصوصیات کی حامل رسوم اور شعائر کے ایک مفصّل نظام کی نشو و نما کی تھی۔[1]

بعض مستثنیات کے ساتھ فاطمیوں نے دوسرے ادیان اور نسلی جماعتوں کی جانب ایک ایسی پالسی اپنائی تھی جس میں رواداری تھی جو ایک ریکارڈ ہے، اور جس کی نظیر ہم عصر یورپ کی صورتِ حال سے قطع نظر قرونِ وسطیٰ کے کسی دوسرے مسلمان حکمران خاندان کے تحت بمشکل ہی مل سکتی ہے۔ فاطمی عہدہ دار، جن میں وزراء بھی شامل تھے عام طور پر مذہبی وابستگی یا نسلی پسِ منظر سے قطع نظر محض میرٹ اور صلاحیت کی بنیاد پر منتخب ہوتے تھے۔ اس پالسی سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ کئی عیسائیوں کیلئے، جن میں ارمنی بھی تھے اور متعدد یہودی منشی بھی تھے جو فاطمی دیوان الانشاء میں کام کر رہے تھے فاطمی وزارت پر فائز ہونا کیونکر ممکن ہوا تھا۔ قاضی القضاۃ کی

حیثیت سے فاطمی عدلیہ کا سربراہ بننا سنّی فقہا کیلئے بھی کوئی انوکھی بات نہیں تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ ان تمام باتوں نے فاطمی انتظامی سسٹم کو صلاحیت اور لچک دینے میں اپنا کردار ادا کیا ہے۔ تاہم فاطمیوں کی بربر، ترک، سوڈانی، دیلمی اور عربوں کی خدمات سے استفادہ کرنے کی آزاد نسلی پالسی فوج اور انتظامیہ کے اندر ناقابل تسخیر رقابتوں اور گروہ بندیوں کا سبب بنی جس نے انجامِ کار فاطمی مصر میں ایک بڑی بے چینی اور بد نظمی کا سامان فراہم کیا۔

فاطمیوں نے مصر میں قدم جمانے کے بعد تجارت اور کامرس کا ایک وسیع جال قائم کیا۔ انہوں نے عباسیوں کے ساتھ ہم چشمی میں، جو تجارت کے مقاصد کیلئے خلیج فارس کو استعمال کرتے تھے ہندوستان کی جانب بڑی کامیابی کے ساتھ ایک اور تجارتی راستہ پیدا کیا جو بحرِ احمر سے گزرتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے بہت جلد بحرِ ہند اور بحیرۂ روم کے درمیان تمام بین الاقوامی تجارت پر قبضہ کیا۔ نتیجتاً فاطمی خزانے کو اہم مالیہ حاصل ہوا جو اس کے خراج (زمینی مالیہ) کی آمدنی اور اس کسٹم ڈیوٹی سے دوسرے درجے پر تھا جو وہ ہندوستان، چین اور ایشیا کے دوسرے حصّوں سے درآمد کرنے والے مسالہ جات اور سامان تعیش پر لگاتے تھے۔ بعض اوقات فاطمیوں کی تجارتی سرگرمیوں کے ساتھ مذہبی مراعات اور عزائم ہوتے تھے، اور شاید یہی ترغیب سب سے زیادہ ہوتی تھی۔ یمن کے صلیحیوں کی ابتدائی قیادت کے ماتحت جنہوں نے فاطمیوں کے اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کیا تھا، مغربی ہندوستان کے ساتھ فاطمیوں کی تجارت دعوت کو گجرات تک پھیلانے کا خاص طور پر سبب بنی۔

مصر میں فاطمی خلافت نے ایک اہم اقتصادی بنیاد حاصل کی جسے نہ صرف تجارت اور کامرس کی بلکہ ایک ترقی پذیر زرعی سیکٹر کے ذریعے جس کا انحصار

دریائے نیل پر تھا گونا گوں ملکی پیداواری سرگرمیوں کی بھی حمایت حاصل تھی۔[۲] عین اسی وقت اعلیٰ معیار کی چیزوں اور آرٹ کی قدر و قیمت کی حامل مصنوعات کے ذریعے جو پورے مصر کے کارخانوں اور کارگاہوں میں بنائی جاتی تھیں (جن میں اونی مصنوعات، لینن، سرامکس اور شیشہ کے ظروف شامل تھے، قرونِ وسطیٰ کے یورپ میں مستقل برآمدی مارکٹیں بنائی گئی تھیں۔ فاطمی داعی مصنف اور سیّاح ناصر خسرو نے ۴۳۹۔۴۴۱ھ/۱۰۴۷۔۱۰۵۰ء کے دوران قاہرہ کا دورہ کیا ہے۔ انہوں نے مصر کے قابلِ رشک حالات اور فاطمی دارالخلافت کی شان و شوکت کا ایک واضح بیان محفوظ کیا ہے جہاں بیس ہزار دوکانیں، متعدد بازار، کاروان سرائے اور حماموں کے علاوہ عمدہ مکانات اور باغات تھے اور ان سب کو فاطمی محل نے اپنی اونچی اور مدوّر فصیلوں کے ذریعے ماند کر دیا تھا۔ نیز وہ بڑی حیرت کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ مصر میں بزاز، ساہوکار اور جیولرز انتہائی امن اور تحفظ کی وجہ سے جو اس ملک میں پایا جاتا تھا اپنی دوکانوں کو تالے نہیں لگاتے تھے۔[۳] حقیقت یہ ہے کہ سیاسی استحکام اور اقتصادی خوشحالی نے فاطمی حکومت کو ان وسائل سے استفادہ کرنے کی صلاحیت بخشی تھی جن کی پبلک ایڈمنسٹریشن، آرمی اور اس کے وسیع بحریہ، جو پورے بحیرۂ روم میں پھیلا ہوا تھا کی کاروائیوں کو برقرار رکھنے کیلئے ضرورت تھی۔ پانچویں/گیارہویں صدی کے اکثر حصے میں فاطمی مصر ایک اہم بحری قوّت شمار ہوتی تھی جو صقلیہ سے شام کے شمالی ساحل تک بیزنطینی سلطنت کے ساتھ مقابلہ کر رہا تھا۔ تاہم فوج کے وسیع اخراجات بالآخر رنگ لائے جو بتدریج ریاستی مالیات کی ابتری اور فوجی گروہوں کے درمیان بغاوتوں کا سبب بنا۔

مصر میں فاطمیوں نے عقلی سرگرمیوں کی سرپرستی کی۔ انہوں نے قاہرہ میں بڑی بڑی لائبریریاں قائم کیں اور ان کی کوششوں کی بدولت فاطمی دارالخلافہ اسلامی تحقیقات، سائنس، آرٹ اور ثقافت کا ایک کامیاب مرکز بنا۔ مزید برآں انہوں نے بین الاقوامی تجارت اور کامرس میں بھی ایک اہم کردار ادا کیا۔ مجموعی طور پر فاطمیوں کا زمانہ نہ صرف اسماعیلی تاریخ میں ایک شاندار دور ثابت ہوا بلکہ مصر اور اسلام کی تواریخ میں بھی عظیم ترین ادوار میں سے ایک شمار ہوتا ہے جس کی بنا پر وہ اسلامی تہذیب و تمدن کی پیشرفت میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔

اپنے عالمگیر نظریات کو عملی جامہ پہنانا فاطمیوں کی قسمت میں نہیں تھا۔ مگر انہوں نے کم از کم ایک مختصر عرصے کیلئے اپنے اقتدار اعلیٰ کو شمالی افریقہ اور مصر سے حجاز، فلسطین اور شام تک تسلیم کرانے کا اہتمام کیا۔ حجاز میں انہوں نے عباسیوں کو اکھیڑ دیا اور مکّہ اور مدینہ کے مقدّس شہروں کے محافظین کی حیثیت سے ان کی جگہ لے لی، اور ایک مختصر مگر یادگار سال، یعنی ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ـ۹ء میں بغداد میں جمعہ کا خطبہ فاطمی خلیفہ کے نام سے پڑھا گیا۔ فاطمی خلافت بے شمار داخلی اور خارجی مشکلات سے دوچار ہوئی تھی اور اپنے آخری اختتام سے تقریباً ایک صدی قبل پانچویں/گیارہویں صدی کے نصف دوم سے پہلے ہی بڑی تیزی کے ساتھ زوال کی راہ پر گامزن ہوئی تھی۔ تاہم اس وقت تک فاطمی دعاۃ نے جو شام سے مرکزی ایشیا تک اسلام کی مشرقی اور مرکزی سرزمینوں میں سرگرم عمل تھے نہایت دیرپا کامیابیاں حاصل کی تھیں۔ انہوں نے عباسیوں کی پوری سلطنت کے اندر جس میں وہ

علاقے بھی شامل تھے جو بویہیوں، سلجوقیوں، صفاریوں، غزنویوں اور مشرق میں ابھرنے والے دوسرے حکمران خاندانوں کے ماتحت تھے، شہری اور دیہاتی، دونوں علاقوں میں دعوت قبول کرنے والوں کی ایک روز افزوں تعداد کی بیعت حاصل کی تھی۔ ان نومذہبوں نے فاطمی خلیفہ کو زمانے کے امام برحق کی حیثیت سے قبول کیا۔ اس وقت تک بحرین کے باہر کے تمام باقیماندہ منحرف قرمطیوں نے بھی اپنی بیعت فاطمی اسماعیلی دعوت کی جانب منتقل کی تھی۔ در اصل فاطمی داعیوں مثلاً ابو یعقوب السجستانی، حمیدالدین الکرمانی اور ناصر خسرو کے علاوہ بہت سے کم معروف داعیوں کی کامیابیوں کی بدولت اسماعیلی مذہب فاطمی حکومت اور خلافت کے زوال کے بعد بھی باقی رہا اور پانچویں/گیارہویں صدی اور چھٹی/بارہویں صدی میں سنّی (مذہب) کے احیاء کے چیلنجوں کے بعد بھی زندہ رہا۔

۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء میں امام المستنصرؑ کی وفات کے بعد اسماعیلی مستقلاً دو ذیلی گروہوں میں تقسیم ہوگئے جو امام المستنصرؑ کے بیٹوں کے ناموں کی نسبت سے، جنھوں نے آپ کا وارث ہونے کا دعویٰ کیا تھا، نزاریہ اور مستعلویہ کے ناموں سے موسوم ہوگئے۔ اس کے بعد نزاری اور مستعلوی اسماعیلیوں نے اماموں کے جدا جدا سلسلوں کی پیروی کی اور اس تفرقہ کے بعد وہ دوبارہ متحد ہونے میں کبھی کامیاب نہیں ہوئے۔ نزاریوں نے، جیسا کہ بعد میں دیکھیں گے، ایران اور شام میں قلمرو پر مشتمل ایک ریاست حاصل کی اور ۶۵۴ھ/۱۲۵۶ء میں مغلوں کے ہاتھوں اس ریاست کی تباہی تک سیاسی اقتدار حاصل کیا۔ ۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء تک مستعلوی اسماعیلی خود بھی طیّبی

حسن بن صباح ۱۳۴ ← ایران = الموت

راشدالدین سنان ← شام = Masiyaf

فاطمی خلفاء اور ائمہ کا سلسلۂ نسب

(۲۹۷-۵۶۷ھ/۹۰۹-۱۱۷۱ء)

۱۔ المہدیؑ (۲۹۷-۳۲۲ھ/۹۰۹-۳۴ء)
۲۔ القائمؑ (۳۲۲-۳۴ھ/۹۳۴-۴۶ء)
۳۔ المنصورؑ (۳۳۴-۴۱ھ/۹۴۶-۵۳ء)
۴۔ المعزؑ (۳۴۱-۶۵ھ/۹۵۳-۷۵ء)
۵۔ العزیزؑ (۳۶۵-۸۶ھ/۹۷۵-۹۶ء)
۶۔ الحاکمؑ (۳۸۶-۴۱۱ھ/۹۹۶-۱۰۲۱ء)
۷۔ الظاہرؑ (۴۱۱-۲۷ھ/۱۰۲۱-۳۶ء)
۸۔ المستنصرؑ (۴۲۷-۸۷ھ/۱۰۳۶-۹۴ء)
۹۔ المستعلی (۴۸۷-۹۵ھ/۱۰۹۴-۱۱۰۱ء)
۱۰۔ الآمر (۴۹۵-۵۲۴ھ/۱۱۰۱-۳۰ء)
۱۱۔ الحافظ:
بحیثیت قائم مقام (۵۲۴-۶ھ/۱۱۳۰-۳۲ء)
بحیثیت خلیفہ (۵۲۶-۴۴ھ/۱۱۳۲-۴۹ء)
۱۲۔ الظافر (۵۴۴-۹ھ/۱۱۴۹-۵۴ء)
۱۳۔ الفائز (۵۴۹-۵۵ھ/۱۱۵۴-۶۰ء)
۱۴۔ العاضد (۵۵۵-۶۷ھ/۱۱۶۰-۷۱ء)

ہندسے فاطمی خلفاء کی جانشینی کی ترتیب ظاہر کرتے ہیں۔ المہدیؑ سے المستنصرؑ تک ہونے والے خلفاء کو بحیثیت ائمہ ہمعصر فاطمی اسماعیلیوں اور بعد میں تمام نزاری اور مستعلوی اسماعیلیوں نے تسلیم کیا تھا۔ المستنصرؑ کے بعد نزاری اور مستعلوی ائمہ کے مختلف سلسلوں کے قائل ہوگئے، نزاریوں نے اپنے ائمہ کی حیثیت سے (المستنصرؑ کے) بعد کے کسی بھی فاطمی خلیفہ کو تسلیم نہیں کیا۔ المستعلی اور الآمر کو تمام مستعلوی اسماعیلیوں نے ائمہ کی حیثیت سے تسلیم کیا۔ بعد کے فاطمی خلفاء (۱۱-۱۴) کو صرف حافظی مستعلوی اسماعیلیوں نے بحیثیت ائمہ تسلیم کیا۔

اور حافظی شاخوں میں تقسیم ہوگئے تھے۔ بعد کے فاطمیوں کو صرف حافظی مستعلویوں نے بطور ائمہ تسلیم کیا ہے۔

فاطمی خلافت کا آخری مرحلہ (۴۸۷۔۵۶۷ھ/۱۰۹۴۔۱۱۷۱ء) ایک پرآشوب دور تھا۔ فاطمی ریاست جو اب صرف خاص مصر تک محدود ہوچکی تھی تقریباً مسلسل سیاسی اور اقتصادی بحرانوں کے نرغے میں تھی جسے شدید گروہ بندی اور فاطمی افواج کی اندرونی بدنظمی نے اور بھی خراب کیا تھا۔ بعد کے تمام فاطمی (حکمران) قبل از وقت وفات پا گئے جو اپنے وزیروں کے ہاتھوں میں جنہوں نے بدرالجمالی (متوفی ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء) کے زمانے سے فاطمی ریاست کے اندر اقتدار کی عملی باگ ڈور اپنے ہاتھوں میں لیا ہوا تھا، کٹھ پتلیوں سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے تھے۔ مضحکہ خیز بات یہ ہے کہ فاطمی حکومت کا خاتمہ بھی خود آخری فاطمی وزیر صلاح الدین کے ہاتھوں ہوا جو مغربی ماخذات میں سلادین کے نام سے معروف ہے جس نے ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء میں یہ کام انجام دیا۔

فاطمی خلافت کی تاسیس و استحکام

جیسا کہ مذکور ہوا، عبیداللہ المہدیؑ نے زکرویہ کے بیٹوں اور شام کے بدویوں کی تباہ کن سرگرمیوں کے طوفان سے ذرا پہلے ۲۸۹ھ/۹۰۲ء میں سلمیہ کو خیرباد کہا تھا۔ اس کے فوراً بعد عباسیوں کو المہدیؑ کی شناخت اور مقام رہائش کا علم ہوا جنہوں نے ان کی گرفتاری کیلئے وسیع پیمانے پر تعاقب کی ایک مہم کا آغاز کیا۔ نتیجتاً اسماعیلی رہنما اپنی عارضی جائے پناہ سے جو فلسطین کے دارالخلافہ رملہ میں تھی دوبارہ راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور ہوگئے۔ المہدیؑ کے حاجب جعفر نے اپنے آقا کے اس باقیماندہ فیصلہ کن سفر کا ایک

مفصل بیان باقی رکھا ہے۔ ۲۹۱ھ/۹۰۴ء کے آغاز میں المہدیؑ کی چھوٹی سی جماعت مصر پہنچی جہاں اسوقت طولونیوں کی نیم خود مختار حکومت تھی۔ وہاں مقامی چیف داعی ابو علی نے جو ایک عرصے سے مصر میں نشرِ دعوت کا فریضہ انجام دے رہے تھے المہدیؑ کا استقبال کیا۔ (تعجب کی بات یہ ہے کہ چوتھی/دسویں صدی کے نصف دوم کا مشہور جغرافیہ دان اور سیّاح ابنِ حوقل جو بخوبی باخبر تھا، اور ممکن ہے کہ وہ فاطمیوں کی خدمت میں بھی رہا ہے روایت کرتا ہے کہ ابو علی حمدان قرمط ہی تھا۔[۴] اگر اس دعویٰ کو سنجیدگی سے مانا جائے تو اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ۲۸۶ھ/۸۹۹ء کے تفرقے کے بعد حمدان نے اپنی بیعت دوبارہ المہدیؑ کے حق میں تبدیل کی تھی اور ایک نئے نام کے تحت ان کی خدمت کررہا تھا۔)

صورتحال جو بھی ہو، المہدیؑ نے ایک ہاشمی تاجر کی حیثیت سے اپنا سابق بھیس برقرار رکھا اور فسطاط کے طولونی دارالخلافہ یا قدیم قاہرہ میں تقریباً ایک سال تک قیام کیا۔ ۲۹۲ھ/۹۰۵ء میں اس عبّاسی لشکر کو جس نے شام میں، جو طولونیوں کی ایک اور عملداری تھی زکرویہ کے بیٹوں کے بدوی نو مذہبوں کو شکست دی تھی۔ مصر روانہ کیا تاکہ اسے براہ راست عبّاسیوں کی زیرِ اقتدار لایا جائے۔ ان پیشرفتوں نے مصر میں المہدیؑ کے قیام کو غیر محفوظ بنادیا۔ امام نے اب یمن کا رخ کرنے کی بجائے جس کی آپ کے ہمسفروں کو پہلے سے ہی واضح امید تھی مغرب میں کتامہ کی سرزمین پر جانے کا فیصلہ کیا جہاں داعی ابو عبداللہ الشیعی نے پہلے ہی بڑی بڑی کامیابیاں حاصل کی تھیں۔ (المہدیؑ نے یمن جانے سے، جہاں ابنِ حوشب منصورالیمن کی سربراہی میں

ایک وفادار اسماعیلی جماعت ان کا انتظار کر رہی تھی۔ غالبًا اسلئے اجتناب کیا کہ وہاں عباسیوں کے سخت تعاقب کے ساتھ شدید تصادمات کا خطرہ تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جنوبی عربستان کے اس علاقے میں جہاں منحرف قرمطیوں کی شورشیں پہلے ہی پھوٹ پڑی تھیں امام کے لئے قیام کرنا اور بھی خطرناک ہو۔ اس بات کی تصدیق اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ چیف داعی فیروز نے مصر میں امام سے بے وفائی کی اور ابنِ الفضل کا ساتھ دیا جو بہت جلد یمن میں قرمطی تحریک کا رہنما بن گیا۔

بہرکیف، اب المہدیؑ نے خود کو تاجروں کے ایک کاروان کے ساتھ ضم کردیا جو المغرب کی جانب سفر کر رہا تھا۔ طرابلس میں انہوں نے داعی ابو العباس کو کتامہ کی سرزمین کی طرف پیشگی روانہ کیا تاکہ وہ اپنے چھوٹے بھائی ابو عبداللہ کو امام کی عنقریب آمد سے مطلع کرے۔ تاہم قیروان میں ابو العباس کی شناخت ظاہر ہوگئی اور افریقہ کے اغلبی حکمرانوں نے اسے گرفتار کرکے قید کردیا جنہیں انکے عباسی مخدومین نے اسماعیلی امام اور ان کے ساتھیوں کی تلاش کی ہدایت دے رکھی تھی۔ المہدیؑ ایک بار پھر اپنا منصوبہ تبدیل کرنے پر مجبور ہوگئے۔ المہدیؑ صرف اپنے فرزند القائمؑ اور وفادار حاجب جعفر کی معیّت میں ایک اور کاروان میں شامل ہوگئے اور شوال ۲۹۲ھ/اگست ۹۰۵ء میں جنوبی افریقہ کو عبور کیا اور بالآخر دوردست شہر سجلماسہ (مشرقی مراکش میں موجودہ رِسانی) پہنچ گئے۔ سجلماسہ پر، جو صحران کے کنارے پر ایک اہم تجارتی راستہ تھا اس وقت بنو مدرار کے خارجی بربری خاندان کی حکومت تھی۔ المہدیؑ اس پُر رونق شہر میں ایک مقامی تاجر کی

حیثیت سے چار سال (۲۹۲-۹۶ھ/۹۰۵-۹ء) تک خاموشی سے رہے اور داعی ابو عبداللہ کے ساتھ بھی رابطہ برقرار رکھا جو اس وقت مغرب میں اپنی فوجی کاروائیوں کے آخری مرحلے کی تیاری کررہے تھے۔

ابو عبداللہ الحسین بن احمد جو اپنے مذہبی عقیدے کی وجہ سے الشیعی کے نام سے معروف ہیں ۲۸۰ھ/۸۹۳ء سے موجودہ مشرقی الجیریا میں کبیلئیہ کوچک کے کتامی بربریوں کے درمیان داعی کی حیثیت سے سرگرم عمل تھے۔ شروع میں وہ میلہ کے نزدیک ایکجان میں مقیم ہوئے اور المهدیؑ کے نام پر اسماعیلی مذہب کا پرچار کیا۔ بعد میں انہوں نے اپنے مراکز تازروت منتقل کئے اور وہاں پر بربری نومذہبوں کیلئے ایک دارالہجرۃ تعمیر کی۔ تازروت، جو میلہ کے جنوب مغرب میں چند کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے تقریباً دس سال تک مغرب میں اسماعیلی دعوت کا مرکز رہا۔ اسی مقام سے ہی داعی الشیعی نے کتامہ بربریوں کی اکثریت کو ہم عقیدہ بنا لیا اور کتامہ قبائلی اتحاد کو ایک منظم فوج کی شکل میں تبدیل کیا۔ کتامی جنگجوؤں نے اپنے حملوں اور جنگی مہموں کے دوران بہت سا مال غنیمت حاصل کیا جو ابتدائی اسلامی فتوحات کی جنگوں کی طرح اس فاتح داعی کی خاطر لڑنے والوں کیلئے ایک اہم ترغیب کا سبب بنا۔ شیعیت نے مغرب میں کبھی بھی عمیق جڑ نہیں پکڑی تھی جہاں بربری عام طور پر خارجیت کی مختلف شکلوں کے پیرو تھے جبکہ خود قیروان، جسے لشکر گاہ کے طور پر بسایا گیا تھا اور اس کے باشندے عرب جنگجو تھے، مالکی سنّیت کا گڑھ تھا۔ ایسے حالات میں اسماعیلیت سے متعلق جس میں اسوقت تک ایک ممیّز مکتب فقہ کی خصوصیات کا فقدان تھا، نومذہب بربریوں کی سمجھ کا سطحی

ہونا لازمی امر تھا۔ روایت ہے کہ ابو عبداللہ اپنے پیروکاروں کے معاملات میں مکمل طور پر اپنے اختیارات استعمال کرتے تھے اور بربریوں پر جن کا اپنا بھی رواجی قانون تھا بڑی دشواری سے شریعت نافذ کیا تھا۔ انہوں نے زندگی کا ایک سادہ طریقہ اپنا لیا اور ایک مثالی رویے کا مظاہرہ کیا اور بعض اوقات سرکش اور لالچی کتامیوں سے مکمل سخت گیری کے ساتھ نمٹ لیا اور ان سزاؤں (حدود و تعزیرات) کو عمل میں لایا جو مختلف جرائم کیلئے قرآن میں تجویز کئے گئے ہیں۔ داعی نے کتامہ بربریوں کو، جو ایکدوسرے کو "اخوان" (یعنی بھائی) کہکر مخاطب کرتے تھے، باقاعدہ منعقد ہونے والے جلسات میں ذاتی طور پر اسماعیلی عقائد کی تعلیم دی۔ یہ لیکچرز "مجالس الحکمہ" کے نام سے معروف تھے اسلئے کہ اسماعیلیوں کے باطنی عقائد کو پہلے سے ہی "حکمت" کہا جاتا تھا۔ ابو عبداللہ نے اپنے ماتحت داعیوں کو بھی ہدایت کی کہ وہ اپنے علاقوں میں جو ان کے دائرہ اختیار میں آتے تھے ایسی ہی مجالس منعقد کریں اور ان اسماعیلی مجالس میں عورتوں کی شمولیت کو یقینی بنائیں۔(۵)

۲۹۰ھ/۹۰۳ء تک ابو عبداللہ نے افریقہ فتح کرنے کا آغاز کیا تھا جو موجودہ ٹیونس اور مشرقی الجیریا پر مشتمل تھا۔ ۱۸۴ھ/۸۰۰ء سے مغرب اور صقلیہ کے اس حصّے پر عبّاسیوں کے ماتحتوں کی حیثیت سے سنّی اغلبیوں نے حکومت کی تھی۔ ابو عبداللہ نے کتامہ کے پورے علاقے پر قبضہ کرنے کے بعد طبنہ اور افریقہ کے دوسرے اہم شہروں پر منظّم حملوں کا آغاز کیا۔ ۲۹۶ھ/۹۰۸ء تک کتامی افواج نے بڑی کامیابی حاصل کی تھی جو اغلبی دارالخلافہ قیروان کے سقوط کا عملی اشارہ دیتا تھا۔ یہی وہ حالات تھے جن کے

تحت آخری اغلبی حکمران زیادۃ اللہ سوم نے عجلت میں رقادہ کو جو قیروان کے نواح میں تھا اور جہاں شاہی محل تھا خیرباد کہا، اور مصر کی طرف راہ فرار اختیار کیا۔ اس کے نتیجے میں قروان کے باشندوں نے کئی دنوں تک رقادہ کے محلات کو لوٹ لیا۔ یکم رجب ۲۹۶ھ/۲۵ مارچ ۹۰۹ء میں کتامی جنگجوؤں نے اغلبی محلات پر قبضہ کیا اور اس کے بعد ایک دن ابو عبداللہ بذات خود رقادہ میں داخل ہوئے اور فوراً قیروان کے اکابرین کے ایک وفد سے ملاقات کی جو داعی کو اس کی فتح کی مبارکبادی دینے کیلئے آیا تھا۔ اب ابو عبداللہ اور کتامی سرداروں نے رقادہ کو اپنا مسکن بنا لیا۔

ابو عبداللہ الشیعی نے المہدیؑ کے نمائندے کی حیثیت سے کام کیا اور تقریباً پورے ایک سال تک افریقہ پر حکومت کی۔ ان کے اوّلین کاموں میں سے ایک قیروان کے باشندوں کے لئے عام معافی نامہ اور امان نامہ جاری کرنا اور ''انصارالحق'' کی فتح کا جشن منانا تھا جو ان کے اسماعیلی کتامی بربریوں کا لقب تھا۔ انہوں نے فوراً تمام شہروں کیلئے نئے گورنر مقرر کئے اور اذان کی شیعی صورت متعارف کرائی۔ آپ نے جمعہ کے خطبے میں بھی اہلِ بیت پر درود و سلام کا اضافہ کیا، مگر امام المہدیؑ کا نام لینے سے اجتناب کیا جو اس وقت بھی سجلماسہ میں تھے۔ ابو عبداللہ کے ڈھالے ہوئے نئے سکے ''حجّة اللّه'' کی آمد کا پیش خیمہ تھے جس سے قدیم امامی شیعی روایات کی عکاسی ہوتی تھی جو ''حجّة'' یا ''حجّة اللّه'' اور ''امام'' کو مترادفات کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ ابو عبداللہ کا معاون اعلیٰ ان کے اپنے بھائی ابوالعبّاس محمد تھے جو اس عرصے میں قیروان کے قیدخانے سے رہا ہوئے تھے۔ ابوالعبّاس جو اعلیٰ

باغیوں، بالخصوص ان لوگوں کو جن کا تعلق زناتہ اتحاد سے تھا، اور قیروان اور افریقہ کے دوسرے شہروں کے سنیوں کی دشمنیوں کو دبانے کیلئے صرف کرنے پر مجبور تھے جن کی قیادت ان کے با اثر مالکی فقہا کررہے تھے۔ ان تمام حالات نے ابتدائی فاطمیوں کیلئے ایک طویل عرصے تک مرکزی افریقہ سے باہر مغرب کے کسی بھی حصّے پر اپنا اقتدار بحال کرنا انتہائی مشکل بنا دیا۔

تاہم امام المہدیؑ کیلئے سب سے پہلا چیلنج ایک ایسی سمت سے پیش ہوا جس کی بالکل توقع نہیں تھی۔ داعی عبداللہ کو مغرب میں کلی اختیار حاصل تھا اور انہوں نے کتامہ بربریوں کے درمیان اپنے آپ کو بہت مقبول بنایا تھا۔ مگر امام کی آمد داعی کی پالسیوں پر عملدرآمد اور ان کے اختیارات اور آزادی میں شدید کمی کا باعث بنی۔ بہت جلد خلیفہ امام اور داعی کے درمیان اختلافات پیدا ہونے لگے۔ ان پابندیوں کے علاوہ جو اب ابو عبداللہ کے اختیار پر لگائی گئی تھیں، پالسی، بالخصوص ٹیکس کے معاملات کے بارے میں بھی اختلافات ظاہر ہو رہے تھے۔ یہی وہ حالات تھے جن کے تحت المہدیؑ کو اپنی مسند نشینی سے تقریباً ایک سال بعد معلوم ہوا کہ ابو عبداللہ اور ان کے بھائی بعض کتامی سرداروں سے مل کر ان کے خلاف سازش کررہے ہیں۔ ۲۹۸ھ/۹۱۱ء میں امام المہدیؑ نے فوراً کاروائی کی اور سازشیوں کا کام تمام کردیا۔ فاطمی فتح کے معمار کی موت فی الواقع عبّاسی انقلاب کے بعد کے واقعات میں ابو مسلم خراسانی کے انجام کی یاد دہانی تھی۔ دونوں صورتوں میں انقلابی داعی جنہوں نے نئے حکمران سلسلوں کے قیام کا راستہ ہموار کیا تھا خود کو اپنے مخدومین کے انقلاب کے بعد کے اہداف اور پالسیوں کے ساتھ ہم

آہنگ کرنے میں ناکام ثابت ہوئے اور اس بات کی تصدیق کی کہ ایک کامیاب دعوت کی ضروریات ایک "دولت" کے ناگہانی حالات سے بہت مختلف ہوتی ہیں۔ امام المہدیؑ نے کتامہ کی ایک بغاوت کو دبانے کیلئے بھی اسی طرح فوری اور پر عزم کاروائی کی جو ابو عبداللہ کے قتل کے نتیجے میں پھوٹ پڑی تھی۔ اب آپ نئی حکومت کے غیر متنازعہ رہنما تھے اور اس کے بعد کتامہ بربریوں کے مختلف قبیلوں نے وفاداری کے ساتھ فاطمی افواج کی خدمت بجا لائی اور انکی ریڑھ کی ہڈی کا کام دیا۔

مسند نشینی کے فوراً بعد امام المہدیؑ نے اپنے بیٹے کو جو سلمیہ سے مغرب تک کے طویل سفر میں آپ کے ہمراہ تھے اپنا ولی عہد مقرر کیا۔ امام المہدیؑ کے اس جانشین کا نام ابوالقاسم محمد بن عبداللہ تھا جو آنحضورؐ کا نام تھا جس سے مہدی یا قائم کے ظہور کے بارے میں قدیم اسماعیلی نظریات اور توقعات کی دیرپا اہمیت کی تصدیق ہوتی ہے، ایسے نظریات جو کسی نہ کسی شکل میں مغرب کے اسماعیلی بربریوں کے درمیان بھی رائج تھے۔ اس سلسلے میں اس بات کی یاد دہانی ضروری ہے کہ شیعی روایات کے مطابق یہ امید کی جاتی تھی کہ مہدی یا قائم کا نام جو اہلِ بیت میں سے ہے اور اسلام کا صحیح محافظ ہے بالکل آنحضورؐ کا نام ہی ہوگا۔ اوّلین فاطمی خلیفہ امام اور ان کے جانشین کیلئے مسند نشینی کے موقع پر "المہدی باللہ" اور "القائم بامراللہ" جیسے القاب کا انتخاب یہ ظاہر کرتا ہے کہ المہدیؑ کی مسند نشینی کے زمانے تک اسماعیلی بربریوں کے درمیان معادیاتی مہدی کے ظہور کی امیدیں اور ان کی حکومت کے واقعات کے قصے وسیع پیمانے پر پھیلے ہوئے تھے۔ المہدیؑ کے نام میں کی

جانے والی سابق تبدیلیاں مثلاً علی اور سعید کو عبداللہ میں تبدیل کرنا اور القائم کے نام عبدالرحمٰن کو محمد میں تبدیل کرنا اور القائم کو حضرت محمدؐ کے نام کے استعمال کی اجازت دینے کو بھی اسی سیاق میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔ اس تمام عرصے میں قرمطی محمد ابنِ اسماعیلؑ کی مہدویت سے متعلق اپنا عقیدہ برقرار رکھے ہوئے تھے، انہوں نے فاطمی سلسلے کے بانی کو اپنے مہدیؑ منتظر کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا۔

فاطمی خلافت کے عالم گیر پہلو کے اظہار کے طور پر المہدیؑ ابتدا ہی سے اپنے قلمرو کو مشرق کی جانب وسعت دینے کی طرف توجہ دے رہے تھے۔ مصر کی فتح جس پر اس وقت اخشیدی حکومت کررہے تھے جو عبّاسیوں کے دست نشاندہ تھے، فتح کی مشرقی مہم میں اوّلین مرحلے کی نمائندگی کررہی ہے جس نے فاطمیوں کو ۳۵۸ھ/۹۶۹ء میں اپنی آخری کامیابی سے قبل کوئی نصف صدی تک مسلسل مصروف رکھا۔ ۳۰۸ھ/۹۲۱ء تک المہدیؑ اپنے نئے شہر مہدیہ میں مقیم ہوگئے تھے جس کا نام خود ان کے نام سے ماخوذ تھا۔ افریقہ کے ساحل پر اس عظیم الشان شہر کے محلِ وقوع کو آپ نے بذاتِ خود منتخب کیا تھا۔ ٹیونس کے جدید شہر مہدیہ میں قدیم ترین فاطمی فن تعمیر کے ڈھانچے اب بھی محفوظ ہیں جن میں وہ مسجد خاص طور پر شامل ہے جسے المہدیؑ نے بنوائی تھی، فاطمیوں کو اغلبیوں کے قائم مقام ہونے کی حیثیت سے نہ صرف ان کا بحری بیڑہ بلکہ جنوبی اٹلی میں جزیرہ صقلیہ بھی ورثے میں ملا تھا۔ چنانچہ فاطمی ریاست ابتدا ہی سے ایک بحری قوّت بھی تھی اور شہر مہدیہ اس بحریہ کے ہیڈکوارٹرز کا کام بھی دے رہا تھا جو جہاز سازی کے ایک

کارخانے سے لیس تھا۔ فاطمی بیڑے پورے بحیرۂ روم کے اندر وسیع پیمانے پر سرگرم عمل تھے جس پر بالادستی قائم کرنے کیلئے وہ بیزنطینیوں سے مقابلہ کر رہے تھے۔ فاطمیوں نے صقلیہ کیلئے اپنے گورنر مقرر کئے جنھوں نے اسلامی ثقافت کو یورپ منتقل کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ فاطمی صقلیہ پر ۳۳۶ھ/۹۴۸ء کے بعد تقریباً ایک صدی تک کلبی خاندان نے ایک نیم خودمختار حکومت قائم کی جو فاطمیوں کا حلقہ بگوش تھا اور اس کے بعد ۴۶۳ھ/۱۰۷۰ء میں اس پر نارمنوں نے قبضہ کیا۔

عبداللہ المہدیؑ نے فاطمی حکومت کی بنیاد رکھی اور اسے اپنے زمانے میں موجودہ الجیریا اور ٹیونس سے طرابلس کے ساحل پر لیبیا تک وسعت دی اور ۳۲۲ھ/۹۳۴ء میں فوت ہوئے۔ ان کے بعد ان کے فرزند القائمؑ ان کے جانشین بنے۔ دوسرے فاطمی خلیفہ امام نے فاطمی ریاست کے استحکام سے متعلق اپنے والد کی پالسیاں جاری رکھیں۔ ان ہی کے زمانے میں خارجی بربریوں کی طویل بغاوت پھوٹ پڑی اور اس نئے حکمران سلسلے کو تقریباً سقوط کے نزدیک پہنچانے میں کامیاب ہوگئی۔

اس خارجی بغاوت کو طرح طرح کے علاقائی، قبائلی اور مذہبی اختلافات کا سہارا لیتے ہوئے ابو یزید مخلد بن کیداد نے منظم کیا تھا، اور وہی اس کی قیادت کررہا تھا۔ ابو یزید کا تعلق زناتہ بربریوں کی ایک اہم شاخ سے تھا جس کی فاطمیوں کے حامی صنہاجہ بربریوں کے ساتھ اپنی رقابتیں تھیں۔ ابو یزید گدھے پر سوار ہونے کو ترجیح دیتا تھا جس کی وجہ سے وہ "صاحب الحمار" (گدھا والا) کے نام سے معروف ہوا، جبکہ فاطمی منابع میں اسے اسلامی

روایت کا سب سے بڑا دھوکہ باز "دجال" کہا گیا ہے۔ وہ آخر کار مغرب میں خارجیوں کی نُکّاری اباضی جماعت کی قیادت حاصل کرنے میں کامیاب ہوا۔ مگر اس نے اباضی خارجیوں کے ایک عام معلم کے عہدے سے آگے بڑھ کر ایک ایسی پالیسی اختیار کی جس کے مطابق اس نے مذہبی و سیاسی مخالفین کو زن و فرزند سمیت قتل کرنے کا پرچار کیا۔ ابو یزید نے فاطمیوں کے خلاف اپنی بغاوت کا آغاز ۳۳۲ھ/۹۴۳ء میں کیا اور اس کے زناتہ خارجی بربریوں نے بڑی تیزی سے افریقہ کو غارت کیا اور قیروان پر قبضہ کیا جہاں سنّی باشندوں نے شروع شروع میں باغیوں کی حمایت کی۔ ابو یزید نے بتدریج خود مہدیہ کا بھی محاصرہ کیا، مگر وہ فاطمی دارالخلافہ پر قبضہ کرنے میں ناکام ہوا۔ اسی بغاوت کے دوران ہی ۳۳۴ھ/۹۴۶ء میں امام القائمؑ کا انتقال ہوا اور ان کے بعد ان کے فرزند ابو طاہر اسماعیل ان کے جانشین بنے جنہوں نے "المنصور باللہؑ" کا خلافتی لقب اختیار کیا۔ امام المنصورؑ کئی سال تک ابو یزید کے خلاف بذاتِ خود میدان جنگ میں اترے۔ اس وقت تک افریقہ کے سنّی باشندوں نے ابو یزید کا ساتھ دینا چھوڑ دیا تھا جس کی وجہ اس کے سرکش خارجی جنگجوؤں کی تباہ کن زیادتیاں تھیں۔ ۳۳۶ھ/۹۴۷ء میں امام المنصورؑ نے ابو یزید کو فیصلہ کن شکست دی اور اس کی تحریک کی باقیات کا قلع قمع کردیا۔[۷] امام المنصورؑ نے فاطمی ریاست کو بچا لیا اور ۳۹ سال کی عمر میں صرف سات سال تک مختصر حکومت کرنے کے بعد ۳۴۱ھ/۹۵۳ء میں قبل از وقت وفات پاگئے۔

امام المنصورؑ نے جو افریقہ میں پیدا ہونے والے اوّلین فاطمی خلیفہ امام تھے ایک نیا شہر آباد کیا اور اپنے نام کی نسبت سے اس کا نام منصوریہ رکھا۔

منصوریہ کے سلطنتی شہر نے جو قیروان کے جنوب میں صبرہ کے قصبے کے نزدیک واقع تھا، ۳۳۷ھ/۹۴۸ء میں المنصورؒ کے وہاں قیام پذیر ہونے سے لیکر ۳۶۲ھ/۹۷۳ء میں آپ کے فرزند اور جانشین المعزؒ کا ریاست کے مرکز کو نئے تعمیر شدہ شہر قاہرہ منتقل کرنے تک فاطمی دارالخلافہ کا کام دیا۔ منصوریہ نے مع اپنے محلات، الازہر مسجد اور دروازے قاہرہ کیلئے نمونہ فراہم کیا۔ بعد کے ادوار میں منصوریہ کو ترک کیا گیا اور قیروان کے باشندوں کیلئے پتھر کی کان کی حیثیت سے باقی رہا۔ آج اس فاطمی دارالخلافہ کا ان اصلی دائرہ نما تقسیم بندیوں اور بنیادوں کے خاکوں کے سوا جنہیں جدید ماہرین آثار قدیمہ نے دریافت کیا ہے کوئی نام و نشان باقی نہیں رہا ہے۔

Imam Muiz Under Achievements

المعزؒ کے ماتحت فاطمیوں کے کارنامے

۱- شمالی افریقہ میں فاطمی حکومت چوتھے فاطمی خلیفہ امام ابو تمیم معدالمعز لدین اللہؑ (۳۴۱-۶۵ھ/۹۵۳-۷۵ء) کے دورِ حکومت میں ہی مضبوطی سے قائم ہوئی۔ امام المعزؒ نے ریاست کے امن و امان اور استحکام سے فائدہ اٹھا لیا جو زیادہ تر کتامہ اور صنہاجہ بربریوں کی وفاداری کی بدولت حاصل ہوا تھا اور جنگ اور سفارت کی کامیاب پالیسیاں اختیار کرنے کے قابل بنے جس کا نتیجہ شمالی افریقہ میں مقامی حکمران خاندانوں کے ساتھ پُر امن تعلقات اور قلمرو میں وسعت کی صورت میں سامنے آیا۔ تاہم ان کا مجموعی ہدف اپنے بڑے بڑے حریفوں مثلاً اسپین کے بنو امیہ، بیزنطینیوں (Roman) اور سب سے بڑھ کر عباسیوں کے مقابلے میں اپنے عالمگیر اختیار اور فاطمیوں کی فرمانروائی کو

وسعت دینا تھا) المعزؑ کی سیاسی تدبّر اور سفارتی مہارتوں کی تعریف و توصیف سے منابع بھرے ہوئے ہیں۔ وہ ایک منتظم بھی تھے اور ریاست کے سیاسی، انتظامی اور مالی اداروں کو پروان چڑھانے میں اہم خدمات انجام دی ہیں۔ مجموعی طور پر امام المعزؑ نے فاطمی خلافت کو ایک علاقائی قوّت سے ایک عظیم سلطنت میں تبدیل کرنے میں ایک فیصلہ کن کردار ادا کیا اور عقلی اور فنی زندگی کی نشو و نما کو ترقی دیتے ہوئے ایک تابناک تہذیب و تمدن کا آغاز کیا جس نے نیل کے کنارے پر اپنا مکمل جوبن دکھا دیا۔[۸]

(امام المعزؑ کو ادبی اور علمی معاملات میں خوب مہارت حاصل تھی اور آپ نے فاطمی دور کے ممتاز ترین اسماعیلی فقیہ القاضی النّعمان) (متوفی ۳۶۳ھ/۹۷۴ء) کی تحریروں کی چھان بین اور اصلاح کے علاوہ خود بھی متعدد رسالے مرتب کئے۔[۹] نیز آپ اپنے سلسلے کے اوّلین رکن تھے جنہوں نے فاطمی مملکت کے باہر بھی اسماعیلیت کی نشر و اشاعت کی جانب خصوصی توجہ دی۔ انہوں نے مشرقی علاقوں کے منحرف قرمطیوں کی بیعت حاصل کرنے کی بھی کوشش کی جس میں آپ ایک حد تک کامیاب بھی ہوئے۔ المعزؑ کی پالسیاں، جن میں وہ (پالسیاں) بھی شامل ہیں جن کا تعلق کلامی اور فقہی مسائل سے ہے القاضی النّعمان اور جوذر (متوفی ۳۶۲ھ/۹۷۳ء) جو ابتدائی فاطمی خلفاء اور ائمہّ کا ایک ملازم اور معتمد تھا کی سرگزشت میں کافی حد تک ثبت ہوئی ہیں۔[۱۰]

authors

(فاطمی خلافت کے قیام کے بعد، جبکہ سنّی مناظرہ نگاروں نے یہ دعویٰ Majramp کرتے ہوئے اسماعیلیوں کے خلاف اپنی مہم میں شدت پیدا کی کہ اسماعیلی

Campaign

شریعت کے پابند نہیں ہیں اسلئے کہ وہ اس کے باطن تک پہنچے ہیں، فاطمیوں نے ابتدا ہی سے فقہی (قانونی) معاملات کی جانب خصوصی توجہ مبذول کی۔ درحقیقت فاطمی دور کا اسماعیلی ادب مختلف طریقوں سے اس امر کی تاکید کرتا ہے کہ ظاہر اور باطن یعنی شریعت کے ظاہری اوامر و نواہی اور ان کی باطنی روحانی اہمیت جزو لاینفک ہیں۔ تاہم کوئی ممیّز اسماعیلی مکتب فقہ پہلے سے موجود نہ ہونے کی وجہ سے ابتدائی فاطمی ایک بنیادی عملی مسئلے سے دوچار ہوگئے۔ اسماعیلی جن کا تعلق ایک مخفی انقلابی تحریک سے تھا اس سے قبل تقیہ سے کام لیتے تھے اور اس ملک کے قانون پر عمل کرتے تھے جہاں وہ زندگی گزارتے تھے۔ (اسماعیلی فقہ کی تدوین کے عمل کا آغاز امام المہدیؑ کے دورِ حکومت میں اسوقت ہوا جب شیعی فقہ کے احکام پر عمل ہونے لگا۔ روایت ہے کہ افلح بن ہارون الملوسی نے جو المہدیؑ کے ماتحت فاطمی ریاست کے پہلے قاضی القضاۃ تھے فقہ یا اصول فقہ پر چند رسالے مرتب کئے تھے۔ اس سلسلے میں اس امر کی طرف توجہ دینا دلچسپ ہے کہ افلح کے زمانے سے اکثر فاطمی قاضی القضاۃ کو داعی الدعاۃ کی حیثیت سے دعوت کے معاملات کا بھی انچارج بنایا جاتا تھا) چنانچہ ظاہر یا شریعت کے لفظی معنی کی توضیح اور اس کا نفاذ اور اس کے باطن یا اندرونی معنی کی تعبیر و تشریح کی ذمہ داریاں ایک ہی شخص کے سپرد ہوتی تھیں جو یہ فریضہ امام الوقت کی مجموعی سرپرستی اور رہنمائی میں انجام دیتا تھا۔

(ایک اسماعیلی مکتب فقہ (مذہب) کا اعلان زیادہ تر القاضی ابو حنیفہ النعمان بن محمد بن منصور التمیمی، جو القاضی النعمان کے نام سے زیادہ معروف ہیں کی

کوششوں کا نتیجہ تھا جنہیں المعزؑ نے سرکاری طور پر مجموعۂ قوانین تیار کرنے پر مامور کیا تھا۔[11] النّعمان نے امام المہدیؑ کے زمانے سے مختلف حیثیتوں میں فاطمیوں کی خدمت کا آغاز کیا اور ۳۳۷ھ/۹۴۸ء میں امام المنصورؑ نے انہیں فاطمی ریاست میں عدلیہ کے اعلیٰ ترین منصب پر فائز کیا۔ المعزؑ (۳۴۳ھ/۹۵۴ء) نے چیف جج کی حیثیت سے النّعمان کے منصب کی توثیق کی اور اس فاضل فقیہ کو ہر جمعہ کو ظہر کی نماز کے بعد ''مجالس حکمہ'' منعقد کرنے کا بھی اختیار دیدیا۔[12] النّعمان نے الکلینی اور دوسرے قدیم امامی منابع کا سہارا لیتے ہوئے اہلِ بیت سے مروی صحیح اور مسلمہ احادیث کو منظّم طریقے سے جمع کیا اور اسماعیلی فقہ مرتب کیا۔ اس کے ابتدائی مساعی کا نتیجہ ایک ضخیم مجموعہ قوانین کی شکل میں نکلا جس کا عنوان کتاب الایضاح تھا جس کے ایک نامکمل حصّے کے علاوہ کچھ بھی باقی نہیں بچا ہے۔ بعد میں انہوں نے ایضاح کے کئی مختصر خلاصے تیار کئے جن سے فاطمیوں نے نیم رسمی فقہی مجموعوں کا کام لیا ہے۔ ان کی کوششیں دعائم الاسلام کی تدوین کی شکل میں عروج کو پہنچیں جسے المعزؑ نے احتیاط سے پڑھا اور فاطمی ریاست کے سرکاری ضابطۂ قوانین کی حیثیت سے اس کی منظوری دے دی۔ حقیقت یہ ہے کہ المعز دعائم کا مطالعہ کرنے اور اس کی نقل اتارنے کیلئے ہر ایک کی حوصلہ افزائی کررہے تھے اور (یہ کتاب) ہفتہ وار ''مجالس الحکمہ'' میں باقاعدہ پڑھی جاتی تھی۔[13] اسی طرح اہل تسنن اور غیر اسماعیلی شیعی جماعتوں کی طرح اب اسماعیلیوں کے پاس بھی ایک نظام قانون اور اصول فقہ موجود تھا جو حکمرانی کے ایک اسماعیلی نمونے کی خاکہ سازی کررہا تھا۔

(اسماعیلی فقہ کی جو شکل قاضی النعّمان نے تیار کی تھی وہ امامت کے مرکزی شیعی عقیدے کو خصوصی اہمیت دیتی تھی۔ دعائم الاسلام کے باب اوّل یعنی "کتاب الولایہ" میں اس عقیدے کا واضح طور پر اظہار ہوتا ہے (جس میں زمانے کے امام برحق کی شناخت کی اہمیت سے بحث ہوئی ہے اور ایک علوی ریاست کیلئے جس کا حکمران اہلِ بیت رسول سے ہو اسلامی جواز فراہم کیا گیا ہے۔[۱۴] نیتجتًا قرآن اور سنتِ رسول کے بعد جن کو تمام مسلمان جماعتوں نے قانون کے دو ابتدائی منابع کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے، معصوم علوی امام کا اختیار اور ان کی تعلیمات اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ بنیں۔ چنانچہ النعّمان نے حکمران ائمہّ کی حیثیت سے فاطمیوں کے قانونی حق کے لئے عقیدے کی ظاہری بنیاد کی وضاحت کی اور ان کے آفاقی دعوؤں کی بھی حمایت کی۔ جیسا کہ مذکور ہوا، القاضی النعّمان نے احادیث کی جمع آوری اور ان کی چھان بین کرنے اور فاطمی فقہی ضابطۂ قانون مرتب کرنے کیلئے متعدد قدیم ترین منابع کا سہارا لیا جن میں شیعی اور سنّی دونوں قسم کے منابع شامل ہیں۔ نیتجتًا، دعائم الاسلام میں جس فقہی نظام کی توضیح کی گئی ہے اس میں بڑے پیمانے پر امامی (اثناعشری) اور زیدی شیعی اثرات پائے جاتے ہیں جن میں اسماعیلی عقائد اور اس وقت افریقہ میں رائج مالکی سنّی مکتب فقہ کے درمیان پائے جانے والے بعض اختلافات کو رفع کرنے کی بھی کوشش کی گئی ہے۔[۱۵] النعّمان نے، جن کی رہنمائی امام المعزؑ کررہے تھے ایک اعتبار سے شمالی افریقہ میں اسماعیلیوں کی اقلیتی حیثیت کو تسلیم کیاہے اور سنّی اسلام کے ساتھ ایک قسم کا فقہی ارتباط قائم کرنے کی کوشش کی ہے جس کا مقصد شاید اس

غالب اکثریتی غیراسماعیلی ماحول میں ایک حکمران طبقہ کی حیثیت سے اسماعیلیوں کی خطرناک تنہائی کو کم کرنا تھا۔ النّعمان فاطمی ریاست میں چیف قاضیوں کے ایک ممتاز خاندان کے بھی بانی تھے، مگر بعد میں اسماعیلی فقہ میں کوئی قابل ذِکر پیشرفت نہیں ہوئی۔ دعائم الاسلام فقہی معاملات میں اہم سند کی حیثیت سے گزشتہ کئی صدیوں کے دوران طیّبی مستعلوی اسماعیلیوں کی زیر استعمال رہی ہے۔ دوسری جانب قانونی معاملات میں نزاری اسماعیلیوں کی رہنمائی اپنے اپنے زمانے کے ائمہ نے کی ہے۔

المعزؑ نے فاطمی قلمرو کے باہر بھی دعوت کی سرگرمیوں میں شدت پیدا کرنے کی جانب توجہ دی جس کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ منحرف قرمطیوں کی بیعت حاصل کی جائے۔ المعزؑ کی دعوت کی پالسی فاطمی حکومت کیلئے نظریاتی بنیاد فراہم کرنے کے علاوہ متعدد مخصوص مذہبی و سیاسی مقاصد پر مبنی تھی۔ بحرین، عراق اور ایرانی سرزمینوں پر قرمطیوں کے پروپیگنڈے نے عام طور پر فاطمی دعوت کو نقصان پہنچایا اور فاطمی داعیوں کیلئے پہلے سے درپیش خطرناک صورتحال میں اور بھی شدت پیدا کی۔ اسماعیلیوں کو اہلِ سنّت کے مناظرانہ آثار، خصوصاً قرامطہ کے ہاتھوں مکّہ کے غارت ہونے کے بعد بے دین اور ملحد قرار دینے لگے جس کا سبب قرمطی تعلیمات اور ان کے اعمال تھے۔ ایسے شواہد موجود ہیں جن سے یہ عندیہ ملتا ہے کہ قرمطی عقائد نے مشرقی سرزمینوں کی بعض اسماعیلی جماعتوں کے عقائد پر بھی ناگوار اثرات مرتب کئے تھے جنہوں نے اس وقت تک فاطمیوں کی امامت کو تسلیم کیا تھا۔ آخر میں، المعزؑ شاید بحرین کے قرمطیوں کے طاقتور لشکر کی حمایت حاصل

کرنے کے عسکری فوائد سے بھی باخبر تھے جس سے ایک ایسا فوجی اتحاد قائم ہوسکتا تھا جو فاطمیوں کے لئے عبّاسیوں اور ان کے حامیوں سے نمٹنے کا امکانی موقع بڑھا سکتا تھا۔

المعزؑ نے ان مقاصد کے حصول کی خاطر بڑی ہشیاری سے قرمطیوں کے ساتھ تجدید تعلقات کی کوشش کی اور بظاہر ان کی تعلیمات کے ان مشترکہ پہلوؤں کو بھی تسلیم کیا جن کا قدیم اسماعیلیوں کی اکثریت قائل تھی۔(۱۶) بالخصوص، المعزؑ نے محمد ابنِ اسماعیل کو مہدی یا قائم کی حیثیت سے دوبارہ تسلیم کیا، مگر ان کے فریضے کی تشریح میں ترمیم کی۔ چونکہ محمد ابنِ اسماعیلؑ کا ظہور دورِ ستر میں ہوا تھا، لہٰذا ان کیلئے احکام شریعت کے باطنی معنی کے اظہار کا فریضہ مکمل کرنا ممکن نہیں تھا۔ مگر ان کے اس فریضے کی ذمہ داری ان کے نمائندوں یا "خلفاء" نے لی ہے جو ان کی ذرّیت سے تھے۔ ابتدا میں یہ خلفاء بھی مستور رہے تھے، مگر بعد میں وہ ظاہر ہوگئے ہیں جس کا آغاز عبداللہ المہدی سے ہوا ہے اور جسمانی عالم کے اختتام تک ان کا اقتدار جاری رہے گا۔ بہر کیف، قائم کی حیثیت سے خود محمد ابنِ اسماعیلؑ کی بازگشت کی امید نہیں تھی، اسلئے کہ ان کے نمائندوں کی حیثیت سے فاطمی خلفاء اور ائمہ نے پہلے ہی ان کا فریضہ سنبھالا تھا۔

المعزؑ کی دعوت کی پالسی نسبتاً کامیاب ثابت ہوئی اسلئے کہ فاطمیوں کے دعویٰ کو فاطمی ریاست کی حدود سے باہر بھی مؤثر طور پر پھیلایا گیا۔ تاہم المعزؑ قرمطی حلقوں کے دل جیتنے اور ان کے پروپیگنڈے کے اثرات کو زائل کرنے میں جزوی طور پر کامیاب ہوئے۔ خاص طور پر داعی ابو یعقوب السجّستانی

فاطمیوں کے طرفدار بنے جو اس وقت تک منحرف اسماعیلی کیمپ سے تعلق رکھتے تھے۔ نتیجتاً خراسان، سیستان (عربی میں سجستان)، مکران اور وسطی ایشیا میں السجستانی کے پیروکاروں کی ایک بڑی تعداد نے اپنی بیعت فاطمی اسماعیلی اماموں کی جانب منتقل کی۔ السجستانی کو ۳۶۱ھ/۹۷۱ء کے فوراً بعد سیستان کے صفاری امیر خلف بن احمد (۳۵۲-۳۹۳ھ/۹۶۳-۱۰۰۳ء) نے بدعتی ہونے کے الزام میں قتل کیا۔ فاطمی اسماعیلیت نے سندھ میں بھی ایک مضبوط بنیاد حاصل کی جہاں آج تک اسماعیلیت برقرار ہے۔ ۳۴۷ھ/۹۵۸ء کے قریب فاطمی داعیوں میں سے ایک کی کوششوں کی بدولت جنہوں نے مقامی حکمران کو ہم مذہب بنا لیا تھا سندھ میں بھی ایک اسماعیلی امیر نشین ریاست قائم ہوگئی جس کا دارالخلافہ (موجودہ پاکستان میں) ملتان تھا جو برصغیر ہند کے اس حصّے کے اسماعیلیوں کو ایک دارالہجرۃ کا کام دے رہا تھا۔ اس ریاست کے اندر ہندوؤں کی ایک بڑی تعداد نے اسماعیلی مذہب قبول کیا اور وہاں پر خطبہ المعزؑ کے نام سے پڑھا گیا۔ سندھ میں اسماعیلی حکومت ۳۹۶ھ/۱۰۰۵ء تک برقرار رہی، اس کے بعد سلطان محمود غزنوی نے ملتان پر حملہ کیا اور اسماعیلیوں کو اذیتیں پہنچائیں۔ تاہم فاطمی اسماعیلیت سندھ میں برقرار رہی اور بعد میں تقریباً تین صدیوں تک اسے سومرہ کے اسماعیلی خاندان کے خودمختار حکمرانوں کا تحفظ حاصل رہا جن کا دارالخلافہ ٹھٹھہ میں تھا۔[14] دوسری جانب قرمطیت ایران کے بعض حصوں، بالخصوص دیلم اور آذربائیجان کے علاوہ عراق میں بھی برقرار رہی۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ امام المعزؑ بحرین کے قرمطیوں کی حمایت حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہوئے جنہوں نے ۳۵۳ھ/۹۶۴ء میں فلسطین اور

شام کے خلاف حملے کئے اور اس کے بعد مشرق کی جانب کامیاب توسیع پر عملدرآمد کے سلسلے میں امام المعزؒ کی راہ میں مؤثر رکاوٹ پیدا کی۔

اس عرصے میں امام المعزؒ فتح مصر کیلئے محتاط منصوبے بنانے میں مصروف تھے جو فاطمیوں کی ایک دیرینہ تمنا تھی جسے اس وقت تک عملی جامہ نہیں پہنایا گیا تھا۔ مصر کو اس وقت متعدد اقتصادی اور سیاسی بحرانوں نے گھیر لیا تھا، اور ۳۵۷ھ/۹۶۸ء میں زبوں حال اخشیدی خاندان کے برسرِ اقتدار حکمران کافور کی وفات کے بعد صورتحال کی خرابی نے طوائف الملوکی کی شکل اختیار کی تھی۔ مصر پر تسلط حاصل کرنے کے لئے فاطمی منصوبہ سازی کے ایک حصّے کے طور پر متعدد داعیوں، بالخصوص ابو جعفر احمد بن نصر نے جو ایک دولت مند تاجر تھے جنہوں نے اخشیدی دارالخلافہ فسطاط میں فاطمی دعوت پھیلائی تھی اپنی سرگرمیوں میں شدت پیدا کی۔ ان داعیوں نے فاطمیوں کے ماتحت امن اور خوشحالی کی یقین دہانی کرائی جو اس وقت شمالی افریقہ کے طاقتور ترین حکمران تھے اور اہلِ مصر کو ان کے مصائب سے نجات دلانے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ اخشیدی حکومت عبّاسیوں سے عملاً خودمختاری حاصل کرنے کے بعد بغداد کے خلیفہ کی مدد کی امید نہیں رکھ سکتی تھی جس کی اپنی حیثیت کو اس وقت بحرین کے قرمطیوں نے نقصان پہنچایا تھا۔ یہی وہ حالات تھے جن کے ماتحت اخشیدی مصر کے آخری برائے نام حکمران نے، جو کافور کی وفات کے بعد ایک غیر یقینی کیفیت میں فسطاط میں برسراقتدار آیا تھا امام المعزؒ کو مصر آنے کی دعوت دی۔ یہ بتانے کی حاجت ہی نہیں ہے کہ فاطمیوں نے اس کا فوراً جواب دیا۔

اسماعیلی تاریخ کا ایک مختصر جائزہ

جوہر نے، جو نسلاً غلام تھے اور فاطمیوں نے انہیں آزاد کیا تھا، نیز اس خاندان کی طویل خدمت میں وہ بلند ترین مقام تک پہنچے تھے، المعزؑ کی طرف سے مصر کی مہم کی قیادت کی۔ جوہر نے پورے مغرب میں پہلے ہی اپنی فوجی اور انتظامی صلاحیتوں کا ثبوت دیا تھا اور مقامی باغی حکمرانوں کو دبا دیا تھا۔ فاطمی فوج نے ربیع الاوّل ۳۵۸ھ/فروری۹۶۹ء میں ایک خاص تقریب کے بعد جس میں المعزؑ نے بذاتِ خود شمولیت کی رقادہ سے کوچ کیا اور تقریباً چار ماہ بعد مصر پہنچی۔ جوہر کو مصر میں کسی مزاحمت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ انہوں نے فسطاط کے باہر مسجد ابن طولون سے تقریباً دو کلو میٹر کے فاصلے پر کیمپ لگایا اور فوراً اکابرین کے ایک وفد کے ساتھ گفت و شنید کا آغاز کیا جس میں دارالخلافہ کا چیف قاضی ابو طاہر الذہلی، داعی ابو جعفر اور مصر کے حسنی اور حسینی علویوں کے سربراہ شامل تھے جنہوں نے فاطمی خلفاء اور ائمہؑ کے علوی نسب کو تسلیم کیا تھا۔ جوہر نے ایک امان نامہ جاری کیا جس میں دوسری چیزوں کے علاوہ آنحضورؐ کی صحیح سنت کی بحالی اور حج کے راستوں کی حفاظت کی ضمانت دی گئی تھی۔ بعد میں فاطمیوں نے بتدریج اسماعیلی مذہب متعارف کرایا اور بعض مراسم کے ظاہری پہلوؤں میں تبدیلیاں متعارف کرائیں۔ مگر انہوں نے اپنی رعیت کو زبردستی ہم مذہب بنانے کی ہرگز کوشش نہیں کی اور مسیحی قبطیوں کی ایک کثیر تعداد کے علاوہ مصریوں کی اکثریت بھی سنّی ہی رہی جس کا تعلق شافعی مذہب سے تھا۔ فاطمیوں کے وہاں پہنچنے سے قبل مصر میں شیعہ اقلیت میں تھے اور دو صدیوں تک فاطمی حکومت کے دوران ان کی یہی حیثیت برقرار رہی اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔

970–1171

Al Azhar

(جوہر نے فاطمی وائسرائے کی حیثیت سے چار سال یعنی ۳۶۲ھ/۹۷۳ء تک مصر پر حکومت کی) جوہر نے ابتدائی طور پر سابق رژیم کے انتظامیہ اور عدلیہ کے عہدہ داروں کو برقرار رکھا جیسا کہ افریقہ میں اقتدار حاصل کرنے کے بعد فاطمیوں نے برقرار رکھا تھا جن میں وزیر ابنِ الفرات اور چیف جج ابو طاہر الذہلی شامل تھے۔ تاہم ریاست کے ہر اعلیٰ عہدہ دار کے ساتھ نگران کی حیثیت سے ایک کتامہ بربری کو منسلک کیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان تمام اقدامات نے فاطمی حکومت کی منتقلی اور اقتصادیات کے احیاء کو زیادہ آسانی سے قابل حصول بنا لیا۔ فاطمیوں کی مشرقی فوجی پالسی کی مطابقت میں جوہر نے محرم ۳۵۹ھ/نومبر ۹۶۹ء میں فاطمی فوج کے اصل حصّے کو فلسطین اور شام فتح کرنے کیلیۓ روانہ کیا۔ تاہم شام میں فاطمیوں کی فتح عبوری ثابت ہوئی۔ بحرین کے قرمطیوں نے بویہیوں اور دوسری قوّتوں کے ساتھ اتحاد قائم کیا اور ۳۶۰ھ/۹۷۱ء میں دمشق میں فاطمیوں کو شکست دی جو شام میں فاطمیوں کی متعدد شکستوں میں سے پہلی شکست تھی۔ اس کے بعد اپنی فتح اور اتحادیوں کے مؤثر اتفاق سے حوصلہ پاکر ابو طاہر الجنابی کا ایک بھتیجا اور اکثر فوجی مہمات میں قرمطی لشکر کا سپہ سالار الحسن الاعصم نے خود مصر پر حملہ کیا اور فسطاط کے دروازوں تک پیش قدمی کی، مگر ۳۶۱ھ/۹۷۱ء میں اسے پس پا ہونے پر مجبور کیا گیا۔ یہ واقعات فاطمیوں اور بحرین کے قرمطیوں کے درمیان متعدد فوجی تصادمات کے آغاز کی علامت بنے جس نے شام اور فلسطین پر فاطمیوں کے اقتدار کو مزید کئی عشروں تک مؤخر کر دیا۔

(اس عرصے میں فسطاط کے باہر جوہر کے کیمپ کے محل وقوع نے بڑی تیزی سے ایک شہر کی شکل اختیار کی تھی جسے ابتدا میں افریقہ میں اس کے

ہم نام (شہر) کی طرح، جہاں اس وقت بھی المعزؑ قیام پذیر تھے، "منصوریہ" کہا گیا۔ نئے شہر کے منصوبے کی نگرانی امام المعزؑ بذاتِ خود کر رہے تھے جس میں شمالی افریقہ کے سابق شہر (منصوریہ) کی طرح شمال اور جنوب میں بالترتیب "باب الفتوح" اور "باب الذویلہ" کے نام سے دو دروازے لگانے کے علاوہ "الازہر" کے نام سے ایک مسجد بنائی گئی تھی۔ جوہر نے خلیفہ امام اور ان کے ولی عہد کیلئے دو محل بھی بنوائے جن کے درمیان ایک وسیع میدان تھا۔ سرکاری محکموں اور فاطمی فوج کیلئے بھی مخصوص اقامت گاہیں اور عمارتیں بنائی گئیں۔ ۳۶۱ھ/۹۷۲ء کے موسم گرما تک المعزؑ فاطمی ریاست کا دارالخلافہ مصر منتقل کرنے کیلئے تیار تھے۔ انہوں نے مصر کی جانب روانہ ہونے سے قبل پورے مغرب اور افریقہ کے گورنر کی حیثیت سے بلوگین کو مقرر کیا۔ بلوگین نے جو صنہاجہ کے امیر زیری بن مناد کا بیٹا تھا جس نے فاطمیوں کی مخلصانہ خدمت میں جان دیدی تھی، مغرب کے زیری خاندان کی بنیاد رکھی۔

امام المعزؑ نے پورے فاطمی خاندان، اسماعیلی اکابرین اور کتامہ کے امراء کے علاوہ فاطمی خزائن اور القاضی النعّمان کی معیت میں جو آپ کے ہمرکاب تھے نیل کو عبور کیا اور رمضان ۳۶۲ھ/جون ۹۷۳ء میں اپنے نئے دارالخلافہ میں شاہی محلات کا قبضہ لے لیا۔ آپ اپنے ہمراہ اپنے آبا و اجداد یعنی المہدیؑ، القائمؑ اور المنصورؑ کے تابوت بھی لے آئے تھے۔ امام المعزؑ کے نئے دارالخلافہ کا دوسرا نام "القاہرۃ المعزیّہ" رکھا گیا جسے مختصراً القاہرہ کہا جاتا ہے۔ اس منتقلی کے ساتھ فاطمی خلافت کے شمالی افریقہ کا مرحلہ (۲۹۷-۳۶۲ھ/۹۰۹-۹۷۳ء) اختتام کو پہنچا۔ مگر جیسا کہ مذکور ہوا، خود مصر کو

909 — 973
مغرب

مشرق کی جانب جنگی مہم میں فاطمیوں کو بغداد تک پہنچانے کیلئے محض ایک زینے کا کام دینا تھا۔) اب فاطمیوں کے درباری شاعر اور مدّاح ابنِ ہانی الاندلسی (متوفی ۳۶۲ھ/۹۷۳ء) کے قصیدوں میں جو انہوں نے فاطمیوں کے ہاتھوں فتحِ مصر کی تعریف و توصیف میں لکھے تھے اس طویل المیعاد نصب العین کا ذِکر دوبارہ ہو رہا تھا۔

مصر میں المعزؑ کی حکومت صرف دو سال تک باقی رہی جو زیادہ تر قاہرہ میں فاطمی نظام حکومت کی توسیع اور قرمطی حملوں کو مزید پیچھے دھکیلنے میں صرف ہوئے۔ آپ نے فاطمی "دولت" کو ایک سلطنت کی شکل دینے کے بعد، جسے سامان دعوت کے ذریعے دوبارہ تقویت پہنچائی گئی تھی، ۳۶۵ھ/۹۷۵ء میں اپنے نئے دارالخلافہ میں انتقال کیا۔ ان کے مقبرے کو، جس میں آپ کے اسلاف اور اخلاف کے علاوہ فاطمی خاندان کے دوسرے ارکان بھی مدفون تھے، آرائشی استرکاری اور دیواری پردوں کے ذریعے سجایا گیا تھا جن میں ایک ایسا شاندار پردہ بھی شامل تھا جسے آبی ریشم اور سونے (کے تاروں) سے بنایا گیا تھا جس میں دنیا کے (مختلف) علاقے ان کے شہروں سمیت تصویروں کے ذریعے دکھائے گئے تھے، جس کی تیاری کا حکم ۳۵۳ھ/۹۶۴ء میں خود امام المعزؑ نے دیا تھا۔[۱۸]

ایرانی داعیوں کی فلسفیانہ اسماعیلیت

تیسری/نویں صدی کے آخر تک قدیم روایات کے عقلی ورثے کا ایک بہت بڑا حصّہ مسلمانوں کیلئے دستیاب تھا۔ یہ کام تراجم کی اس عظیم تحریک کا

نتیجہ تھا جو یونانی علم و حکمت کے متعدد متون سے عربی میں ہو رہے تھے۔ افلاطون، ارسطاطالیس، جالینوس، بطلیموس اور بہت سے دوسرے یونانی علماء کی کتابیں زیادہ تر بین النّہرین اور شام کے مسیحی علماء کے ذریعے ابتدائی طور پر سریانی اور آرامی زبانوں میں ترجمہ ہوئیں، اور اس کے بعد انہوں نے اس مواد کا عربی میں ترجمہ کیا۔ اموی دور کی اتفاقی کوششوں کے بعد ابتدائی عبّاسیوں، بالخصوص خلیفہ المامون (۱۹۸۔۲۱۸ھ/۸۱۳۔۸۳۳ء) نے تراجم کی اس تحریک کی سرکاری طور پر سرپرستی کی جس نے بغداد میں اپنے محل کے اندر "بیت الحکمہ" قائم کیا تھا جس کے ساتھ ایک کتاب خانہ بھی تھا جہاں علماء کی ایک جماعت نے منظّم طور پر تراجم کا کام جاری رکھا۔ بہر کیف اب مسلمان نہ صرف یونانی علوم کی مختلف شاخوں مثلاً طب، طبیعیات، ریاضی اور ہیّت سے آگاہ ہوگئے بلکہ منطق اور مابعدالطبیعیات سے بھی قریبی واقفیت حاصل کی اور یونانی علم و ادب کے اثرات کو اسلامی علوم اور دوسری علمی روایات میں منتقل کیا۔

تیسری/نویں صدی کے بعد فلسفہ کے عظیم یونانی معلمین کی کتابوں کے ساتھ ساتھ نام نہاد نوافلاطونی مکتب کے مؤلفین کی کتابیں بھی مع تشریحات عربی میں ترجمہ ہوئیں۔ ان نوافلاطونی عربی آثار کا اسلامی فلسفہ کی پیشرفت پر عام طور پر اور فاطمی دور کے اسماعیلی فکر پر خاص طور پر بنیادی اثر پڑا۔ نوافلاطونیت ایک ایسی اصطلاح ہے جسے جدید مورّخین فلسفہ نے وضع کیا ہے۔ اس کی بنیاد فلوطین (متوفی ۲۷۰ء) نے رکھی تھی جو مسلمانوں کے درمیان شیخ یونانی کے نام سے معروف ہے جس نے افلاطون کے آثار کی بنیادی طور پر

تدوین نو کی ہے۔ نوافلاطونی فلسفہ فلوطین کے کئی شاگردوں کی محنت کے بعد ایتھنز کے پروکلس (متوفی ۴۸۵ء) کے ہاتھوں وسیع پیمانے پر منظم ہوا۔

عام طور پر مسلمانوں نے یونانی فلسفہ کے مختلف مکاتب کے مابین تمیز نہیں کی ہے، مگر انہوں نے ارسطو کو اس کا ممتاز ترین نمائندہ سمجھ لیا ہے۔ اس سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ انہوں نے متعدد فرضی رسالے کیوں ارسطو سے منسوب کئے ہیں اور ارسطو سے غلط منسوب یہ متون مسلمانوں کے عقلی ماحول میں ابتدائی طور پر کیوں مقبول ہوئے ہیں۔ چوتھی/دسویں صدی تک کئی عربی رسالے منظر عام پر آئے جو نوافلاطونی عقائد کے حامل تھے جن کی جڑیں فلوطین اور دوسرے یونانی فلاسفہ کی تعلیمات میں تھیں۔ اگرچہ ان نوافلاطونی آثار میں سے کئی کتابوں کے عربی ترجمے ان کے اصل یونانی مؤلفین کے صحیح ناموں کے تحت کئے گئے تھے، مگر ان کی اکثریت دوسرے مؤلفین، بالخصوص ارسطو سے منسوب کی گئی تھی۔ عربی میں اس نوافلاطونی مواد میں سب سے نمایاں فلوطین کی اصل کتاب تاسوعات (Enneads) کے اقتباسات کی شرح تھی جس نے مسلمانوں کے درمیان نو افلاطونیت کی بیج بوئی اور ایرانی سرزمینوں کے اسماعیلی (قرمطی) داعیوں کو بھی متأثر کیا۔ یہ رسالے دو نسبتاً "طویل" اور ایک "مختصر" متن کی شکل میں ارسطو کی الٰہیات (تھیولوجی: عربی میں اُثولوجیا) کی حیثیت سے گردش میں رہے۔ اسماعیلی دعاۃ اور دوسرے مسلمان علماء کے پاس ایک اور اہم کتاب الایضاح فی محض الخیر تھی جو غلطی سے ارسطو سے منسوب کی گئی تھی جو درحقیقت پروکلس کی مبانی الٰہیات کی شرح تھی۔ جب چھٹی/بارھویں

صدی میں قرون وسطیٰ کے یورپ نے عربی تراجم کے ذریعے یونانی علوم و فلسفہ پر لکھے ہوئے متون تک دسترس حاصل کرنے کا آغاز کیا تو لاطینی روایات میں الایضاح کتاب العلل (Liber de causis = Book of Causes) کے نام سے مشہور ہوئی۔[۱۹]

ارسطو سے غلط منسوب یہ تحریریں اور یونانی فلسفیانہ متون کے دوسرے عربی ترجمے تعلیم یافتہ طبقات کے درمیان گردش میں آگئے اور ان کے نوافلاطونی عقائد مختلف مسلمان مفکروں کی نظر میں خاص طور پر دلکش ثابت ہوگئے جنہوں نے چوتھی/دسویں صدی کے دوران ان سے اخذ و اقتباس کیا ہے۔ اس سلسلے میں مختلف افراد مثلاً مسلمان منطق دان اور فلسفی ابو اسحاق السِّجستانی، جو اسی صدی کے نصف دوم میں بغداد میں رہتا تھا اور اسحاق بن سلیمان الاسرائیلی قابل ذِکر ہیں۔ مؤخرالذّکر جو (اسحاق اسرائیلی کے نام سے معروف ہے اور قدیم ترین یہودی نوافلاطونی عالم ہے شمالی افریقہ میں اوّلین فاطمی خلیفہ امام المہدیؑ کا طبیب بھی تھا اور ۳۲۰ھ/۹۳۲ء کے فوراً بعد فوت ہوا ہے۔ اس طرح اخوان الصّفا بھی قابل ذِکر ہیں جو بصرہ میں متمرکز تھے جنہوں نے چوتھی/دسویں صدی کے دوران خفیہ طور پر اپنے رسائل لکھے ہیں جو متعدد موضوعات پر حاوی ہیں جن کی نوعیت دائرۃ المعارفی ہے۔ اس جماعت کے ارکان بھی نوافلاطونیت کے زیرِ اثر تھے جن کی اسماعیلیوں کے ساتھ بھی ایک مبہم وابستگی تھی۔ تاہم اخوان الصّفا کا، جن کا مقصد ایرانی سرزمینوں کے ہم عصر اسماعیلی (قرمطی) داعیوں کی طرح فلسفہ اور دین میں مطابقت پیدا کرنا تھا فاطمی دور کے اسماعیلی فکر پر کوئی نمایاں اثر نہیں ہوا

ہے۔ یہ رسائل چھٹی/بارہویں صدی کے دوران ہی یمن میں طیّبی مستعلوی اسماعیلی دعوت میں متعارف ہوئے ہیں اور اس کے بعد طیّبی داعیوں نے ان پر تبصرے لکھے ہیں۔[20]

یونانی علم و حکمت کے حامل عربی متون کی اشاعت اسلامی دنیا میں ایک خاص فلسفیانہ روایت کی پیشرفت کا سبب بنی۔ الکندی (متوفی ۲۵۶ھ/۸۷۰ء کے بعد) کے آغاز کردہ اس فلسفیانہ روایت کی ابتدائی کامیابی کا اطلاق الفارابی (متوفی ۳۳۹ھ/۱۰۳۷ء) اور ابنِ سینا (متوفی ۴۲۸ھ/۱۰۳۷ء) کے آثار میں مکمل طور پر ہوا۔ فارابی اسلامی دنیا میں ارسطو کے بعد فلسفہ کے معلم ثانی کے نام سے وسیع پیمانے پر معروف ہیں، اور ابنِ سینا قرون وسطیٰ کے اہلِ یورپ کے درمیان ابویسینا کے نام سے معروف ہیں۔ ان دونوں عظیم مسلمان فلاسفہ نے، جو مشرقی ایران کی سرزمینوں سے ابھرے تھے، نوافلاطونی عقائد کا ارسطو کے فلسفۂ مابعدالطبیعیات کے ساتھ امتزاج پیدا کیا۔ نوافلاطونیت نیشاپور، خراسان اور ماوراء النہر کے دوسرے شہروں کے عقلی حلقوں کیلئے خاص طور پر دلکش تھی۔ ابنِ سینا کا والد اور بھائی جو سنٹرل ایشیا کے تعلیم یافتہ اسماعیلیوں کے زمرے میں شامل تھے بخارا میں اسماعیلی مذہب کی تعلیمات حاصل کرتے وقت نوافلاطونی عقائد سے واقف ہوگئے تھے۔ خود ابنِ سینا بھی اسماعیلی عقائد اور رسائل اخوان الصّفا سے واقف تھے۔

ان ارسطو سے غلط منسوب متون اور ان کے نوافلاطونی فلسفے نے ایرانی سرزمینوں کے اسماعیلی (قرمطی) داعیوں اور علماء کو بھی (اپنی طرف) متوجہ کیا تھا۔ ان داعیوں نے چوتھی/دسویں صدی کے دوران شیعی اسماعیلی الٰہیات کو

نوافلاطونی فلسفے کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کا آغاز کیا۔ عقل اور وحی یا فلسفہ اور الٰہیات کا یہ امتزاج فلسفیانہ اسماعیلیت کے نئے نام کے ساتھ اسماعیلیت کے اندر فلسفیانہ الٰہیات کی ایک فقیدالمثال عقلی روایت کی پیشرفت کا باعث بنا۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ خراسان اور ماوراء النہر کے چیف داعی محمد النّسفی اوّلین ایرانی داعی تھے جنھوں نے نوافلاطونی فلسفے کو اپنے نظامِ فکر اور الٰہیات میں شامل کیا۔ النّسفی اور مشرقی ایرانی سرزمینوں کے دوسرے داعیوں نے معاشرے کے چیدہ چیدہ تعلیم یافتہ افراد اور حکمران طبقہ کیلئے لکھا جس کا مقصد ان لوگوں کو عقلی لحاظ سے متوجہ کرنا اور اسماعیلی دعوت کے لئے ان کی حمایت حاصل کرنا تھا۔ اس سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ ان داعیوں نے کیوں اپنی الٰہیات کو ایک ایسی زبان اور اصطلاحات کا جامہ پہنایا ہے جو اس زمانے میں انتہائی جدید تھیں اور فکری اعتبار سے وقت کی پسندیدہ ترین فلسفیانہ اصطلاحات اور موضوعات شمار ہوتے تھے، جبکہ انہوں نے اپنے دینی پیغام کے جوہر پر بھی، جو شیعی عقیدۂ امامت کے اصل محور کے گرد گھومتا تھا، کوئی سودے بازی نہیں کی ہے۔

یہی وہ حالات تھے جن کے تحت محمد النّسفی، ابو حاتم الرّازی اور سب سے اہم ابو یعقوب السِّجستانی نے "نوافلاطونیت" کی ایک خاص قسم کا سہارا لیتے ہوئے جو اسوقت ایران اور سنٹرل ایشیا کے بعض علاقوں کے تعلیم یافتہ حلقوں میں رائج تھی مختلف فلسفیانہ موضوعات پر قلم اٹھایا جس کا عام طور پر القاضی النّعمان اور دوسرے ہم عصر اسماعیلی مصنّفین کی تحریروں میں فقدان تھا جو عرب اور شمالی افریقہ کے علاقوں میں سرگرم عمل تھے۔ ان ایرانی

داعیوں نے پیچیدہ نظامہائے فکر کی، جو شیعیت میں قدیم ترین فلسفیانہ الٰہیاتی روایت کی نمائندگی کرتے ہیں ایک متمائز نوافلاطونی ابعاثی کونیات کی شکل میں بڑی دیدہ ریزی سے توضیح کی۔ ایک مشترکہ ہدف ہونے کی وجہ سے وہ فلسفہ میں ایک طویل الٰہیاتی بحث میں بھی الجھ گئے۔ داعی النّسفی کی اصل تالیف کتاب المحصول باقی نہیں رہی ہے جو تقریباً ۳۰۰ھ/۹۱۲ء میں لکھی گئی تھی اور کسی داعی کی قدیم ترین کتاب شمار ہوتی ہے جس میں یونانی فلسفہ کے موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔ تاہم یہ بات معروف ہے کہ یہ کتاب مختلف حلقوں میں ایک عرصے تک وسیع پیمانے پر رائج رہی۔ المحصول پر النّسفی کے ہم عصر اور رے کے داعی ابو حاتم الرّازی نے تنقید کی اور النّسفی کی تعلیمات کے بعض پہلوؤں کی اصلاح کرنے کیلئے کتاب الاصلاح کے نام سے ایک اور کتاب لکھی۔ ابو حاتم کی الاصلاح نے خراسان میں النّسفی کے جانشین السّجستانی کو ترکی بہ ترکی جواب کی دعوت دی۔ انہوں نے کتاب النّصرۃ کے نام سے ایک اور کتاب لکھی اور رے کے داعی کی تنقید کے خلاف خاص طور پر النّسفی کے نظریات کا دفاع کیا۔ تاہم زیادہ تر السّجستانی کی متعدد باقیماندہ تحریروں کی بنیاد پر ہی جدید علماء نے فلسفیانہ اسماعیلیت کی اصل و اساس اور ابتدائی پیشرفت اور اس کی کونیات کا مطالعہ کرنے کا آغاز کیا ہے جس کی تفصیلات چوتھی/دسویں صدی کے دوران مکمل ہوئی تھیں۔[۲۱]

نوافلاطونی سانچے میں ڈھالی ہوئی اس اسماعیلی کونیات میں، جس پر السّجستانی کی کتاب الینابیع اور دوسری تحریروں میں مکمل طور پر بحث ہوئی ہے باری تعالےٰ کو انسانی فہم و ادراک اور کسی بھی نام یا صفت، حتیٰ کہ ہستی و نیستی

سے بھی مطلقاً ماوراء اور نتیجتاً ناقابل شناخت قرار دیا گیا ہے۔ باری تعالےٰ کا یہ تصور جو یونانی نوافلاطونیت کے ناقابل توصیف "الواحدِ" کی یاد دلاتا ہے اسلام کے بنیادی عقیدہ توحید سے قریبی مطابقت رکھتا ہے جس میں باری تعالےٰ کی وحدت مطلقہ کی توثیق کی گئی ہے۔ فلوطین اور اس کے مکتب کے نزدیک عملی تخلیق اس "الواحد" سے براہِ راست اور غیر ارادی طور پر مُنبَعث ہوتی ہے۔ تاہم ایرانی داعیوں کے نظام فلسفہ میں باری تعالےٰ موجودات کو اپنے "امر" یا "کلمہ" کے ذریعے معرض وجود میں لاتا ہے جو عدم سے ایجاد کا ایک لازمانی ابداعی عمل (ex nihilo) ہے۔ چنانچہ باری تعالےٰ "مُبدِع" ہے اور اس کا امر یا کلمہ اس کے اور اس کی خلقت کے درمیان واسطہ کا کام دیتا ہے۔ عقل کل "اَلمُبدَع الاَوّل" (مخلوقِ اوّل) ہے جو باری تعالےٰ کے امر کے ذریعے نیستی سے معرض وجود میں آئی ہے۔ عقل ابدی ہے، وہ ساکن ہے اور قوّت اور فعل دونوں کے لحاظ سے کامل ہے۔ عقل سے بطریق "انبعاث" نفس کل کا ظہور ہوتا ہے۔ نفس ناقص ہے اور اسے کمال حاصل کرنے کیلئے عقل کے فوائد کی ضرورت ہے۔ عقل اور نفس کو "سابق" اور "تالی" بھی کہا گیا ہے جو عالم ابداع کے اصول دوگانہ یا جڑیں "اصلان" ہیں۔ ایرانی داعیوں نے اپنی انبعاثی کونیات کے اس سلسلے کو پیدائش انسان کے مرحلے تک جاری رکھا ہے جبکہ یہ بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ باری تعالےٰ نے روحانی عالم میں بھی اور جسمانی عالم میں بھی تمام اشیاء کو بیک لحظہ (دفعةً واحدةً) پیدا کیا ہے۔ تاہم کائنات کے مختلف حصّے علت و معلول اور انبعاث کے عمل کے ذریعے بتدریج منصۂ شہود پر نمودار ہوئے ہیں۔

حصول کمال کیلئے روح کی خواہش اس کی حرکت اور عمل کی علت ہے۔
اور روح کی حرکت سے بذریعۂ انبعاث ''ہیوّلا'' اور ''صورت'' کو وجود ملا ہے جس سے مادی دنیا کی بنیادیں فراہم ہوتی ہیں۔ اس کے بعد نظام آفرینش حسبِ ذیل آگے بڑھتا ہے: روح سے سات افلاک اور ان کے سیارے منبعث ہوئے ہیں۔ گردشِ افلاک کے ذریعے چار بسیط عناصر (مفردات) یعنی رطوبت، یبوست (خشکی) برودت (سردی) اور حرارت پیدا ہوتی ہیں۔ اس کے بعد یہ عناصر چار مرکب عناصر (مرکبات) کو تشکیل دینے کیلئے آپس میں مل جاتے ہیں جو مٹی، پانی، ہوا اور ایثر (آگ) سے عبارت ہیں۔ ان مرکبات کے امتزاج سے نباتات پیدا ہوتے ہیں جو نفس نامیہ کی حامل ہیں، پھر حیوانات پیدا ہوتے ہیں جو نفس حسی کے حامل ہیں۔ اور آخر میں حیوان سے انسان پیدا ہوتا ہے جو نفس ناطقہ کا حامل ہے۔ ان ایرانی داعیوں نے اپنی کونیات کے بعض بنیادی تصورات کو قرآنی اصطلاحات کے ساتھ منطبق کیا ہے۔ مثلاً عقل کو ''قلم'' اور ''عرش'' کا مماثل بنا لیا ہے جبکہ روح کو ''لوح'' اور'' کرسی'' کا مساوی قرار دیا ہے۔

ایرانی دنیا کے اسماعیلی متالہین فلاسفہ نے اپنی کونیات کے ایک حصّے کے طور پر نجات کا بھی ایک عقیدہ پیش کیا ہے۔ درحقیقت السجّستانی کے نوافلاطونی فلسفے اور ان کے اسماعیلی الہٰیات کی ان کے اسماعیلی (قرمطی) پیشروؤں کے نظامات کی طرح کائنات کے اِیک ایسے تصور سے قریبی مماثلت ہے جس کا تعلق تصورِ نجات سے ہے اور جس میں انسان کو ایک ایسے عالم صغیر کی حیثیت حاصل ہے جو انسانوں کے جزوی نفوس کا حامل ہے اور نفس کل کا

ایک جز شمار ہوتا ہے۔ السّجستانی کے عقیدہ نجات کا، جس کی وضاحت خالصتاً روحانی مفہوم میں کی گئی ہے فلوطین کے انسان اور "الواحد" کے عارفانہ اتحاد کے نظریات سے قریبی مماثلت ہے۔ نیز ان کے اس عقیدے کا جس میں وسیع پیمانے پر مختلف نوافلاطونی اور دوسرے عرفانی موضوعات سے استفادہ کیا گیا ہے، حسب توقع ان کے عقیدہ روح اور بنی نوع انسان کی مقدس تاریخ کے اسماعیلی دوری نقطہ نگاہ سے بھی قریبی تعلق ہے۔ نجات شناسی کے اس نقطۂ نگاہ کی دو نزولی اور صعودی زینوں یا راستوں اور ان سے مربوط سلسلہ مراتب کے مفہوم میں توضیح کی جاسکتی ہے۔ نزولی زینہ ایک انبعاثی سلسلہ مراتب کے ذریعے آفرینش عالم کا آغاز امرباری سے کرتا ہے اور اسے (نزولی شکل میں) جسمانی حقیقی دنیا اور پیدائشِ انسان تک پہنچا دیتا ہے، جبکہ صعودی زینہ بحیثیت مثنیٰ نجات کی تلاش میں اعلیٰ روحانی عالم تک انسانی روح کے عروج کا نقشہ کھینچتا ہے۔ چنانچہ السّجستانی کے مابعدالطبیعیاتی نظام میں بھی عقیدہ نجات کونیاتی عقیدے کے لئے ایک لازمی مثنیٰ یا متمم کی تشکیل کرتا ہے جیسا کہ ایرانی مکتب کے دوسرے متألہین اور فلاسفہ نے کیا ہے۔

انسان کی نجات کا آخری مقصد ایک ایسی بہشت آسا ابدی زندگی میں، جو موت کے بعد ملتی ہے، روحانی جزا کی تلاش میں انسانی روح کا ایک خالصتاً دنیوی وجود سے اپنے خالق کی جانب عروج ہے۔ نجات کی ایک سیڑھی (سلّم النجاۃ) کے ذریعے ہونے والی اس صعودی تلاش میں انسانی روح کی تطہیر کا پہلو شامل ہے جس کا انحصار اس ہدایت پر ہے جو اسماعیلی دعوت کی ارضی حدود فراہم کرتی ہیں، اسلئے کہ اس نظام حدود کے مجاز ارکان ہی صراطِ مستقیم

پر ہدایت کرنے کا اختیار رکھتے ہیں۔ یہ ایک ایسا راستہ ہے جس پر اللہ تعالےٰ ان لوگوں کی رہنمائی کرتا ہے جو حقیقت کی تلاش میں ہیں اور قیامت کے دن ان کی روح کو روحانی طور پر جزا دیا جائے گا۔ انسانی تاریخ کے ہر دور میں ارضی حدود اس دور کے صاحب شریعت پیغمبر ناطق اور ان کے برحق جانشینوں پر مشتمل ہوتی ہیں۔ دورِ اسلام میں نجات کیلئے جس ہدایت کی ضرورت ہے وہ آنحضورؐ، آپ کے وصی علی ابن ابیطالبؑ اور اسماعیلی ائمہ کے ذریعے فراہم ہوتی ہے۔ اس نظام میں انسان کی نجات کا دارومدار علم و حکمت کے ایک منفرد منبع یا سرچشمے سے ایک خاص قسم کے علم کے حصول پر ہے۔ اس علم سے فیضیاب ہونا صرف دین کے صاحبانِ اختیار کی رہنمائی میں ممکن ہے جو نبوت کے کسی بھی دور میں وحی کے صحیح باطنی معنی کے واحد حاملین ہیں اور وہی اس (وحی) کی مستند تعبیر و تشریح یا "تاویل" فراہم کرتے ہیں۔ نیز صرف انفرادی ارواح کے کمال کے ذریعے ہی نفس کلی، جو عملاً ناقص ہے اپنے کمال کو حقیقت کا جامہ پہنا سکتا ہے جو بذاتِ خود عالم ابداع کو کمال سے ہمکنار کرنے کے برابر ہے۔ چنانچہ تاریخ کمال کیلئے نفس کلی کی تلاش کا ریکارڈ بن جاتی ہے، اور انسانی کردار کا بھی ریکارڈ بن جاتی ہے اسلئے کہ انسان سے حصول کمال میں نفس کلی کی مدد کا تقاضا کیا گیا ہے۔

فلسفیانہ اسماعیلیت کے ایرانی مکتب کی عقلی خدمات کی تشخیص کے وقت الٰہیات اور فلسفہ کے موضوعات کا پہلو بہ پہلو جائزہ لینے کی ضرورت ہے، ہر چند کہ السّجستانی اور ان کے اسماعیلی پیشروؤں نے خود کو فلاسفہ میں شمار نہیں کیا ہے۔ فلسفیانہ اسماعیلیت کے ان حامیوں نے عقلی استدلال اور آزادانہ تفتیش

کی مدد سے اسلامی وحی اور اس کی اسماعیلی تشریح کے ایک امتزاج کے ذریعے دینی اور فلسفیانہ موضوعات کے طبع زاد تراکیب پیش کئے ہیں۔ یہ بات ذہن نشین کرنا اب بھی اہم ہے کہ انہوں نے فلسفہ سے ایک مدد رساں کی حیثیت سے اور اپنی دینی جستجو کی خاطر استفادہ کیا ہے جس کیلئے بالآخر اسماعیلی امام اور نظامِ دعوت میں ان کی طرف اجازت یافتہ معلمین کی حدود کی ہدایت کی ضرورت تھی۔ چنانچہ السّجستانی اور فلسفیانہ اسماعیلیت کے دوسرے طرفدار امامت کے مرکزی شیعی عقیدے کے پرچار کرنے والے مخلص داعی اور متألہین رہے ہیں۔ تاہم ان کے نظامات کے فلسفیانہ بالائی عمارتوں نے ان کے پیغام کی عقلی دلکشی کو ترقی دی ہے۔ اس سے اس بات کی توجیہہ ملتی ہے کہ ان کی تحریریں ایران اور سنٹرل ایشیا میں اسماعیلی اور غیراسماعیلی یعنی دونوں قسم کے عقلی حلقوں میں کیوں وسیع پیانے پر گردش میں آئی ہیں۔ یہاں تک کہ بعض غیراسماعیلی علماء مثلاً ماوراء النہر کے سنّی متکلم اور علم کلام کے ماتریدیۃ مکتب کے بانی ابو منصور الماتریدی (۳۳۳ھ/۹۴۴ء) اور ایران کے زیدی معتزلی عالم ابوالقاسم البستی نے ان نظامات فکر کے مختلف پہلوؤں پر تبصرے کئے ہیں جن کی نشو و نما النّسفی اور ان کے مکتب نے کی تھی اور اپنی تحریروں میں ان اسماعیلی (قرمطی) آثار کے اقتباسات محفوظ کئے ہیں۔[۲۲]

جیسا کہ مذکور ہوا، ایرانی داعیوں کی قدیم فلسفیانہ اسماعیلیت کی اس پیشرفت میں افریقہ میں فاطمی دعوت کے مراکز نے کوئی کردار ادا نہیں کیا ہے۔ تاہم ان مشرقی داعیوں کی نوافلاطونی کونیات کی بالآخر فاطمی خلیفہ امام المعزؑ نے توثیق کی۔ فاطمی دعاۃ مصنّفین نے عام طور پر اس نئی کونیات کی

حمایت کی اور اسے کم از کم ناصر خسرو کے زمانے تک اسماعیلیوں کی قدیم ترین دیومالائی کونیات پر ترجیح دی ہے۔ ناصر خسرو فسلفیانہ اسماعیلیت کے آخری اہم طرفدار ہیں جنہوں نے پانچویں/گیارہویں صدی کے وسط میں اپنے مابعد الطبیعیاتی نظام کی توضیح کے وقت وسیع پیمانے پر السجستانی کی تحریروں سے استفادہ کیا ہے۔

یہ اسماعیلی کونیات جسے نوافلاطونیت کا رنگ دیا گیا تھا داعی حمیدالدین احمد بن عبداللہ الکرمانی کے ہاتھوں، جو شاید پورے فاطمی دور کے فاضل ترین فلسفی ہیں، مزید تغیر و تبدل کے مرحلے سے گزر کر اسماعیلی کونیات کی قرون وسطیٰ کی پیشرفت میں ایک تیسرے مرحلے کی نمائندگی کرتی ہے۔ الکرمانی ارسطالیسی اور نوافلاطونی فلسفوں کے علاوہ مسلمان فلاسفہ، بالخصوص الفارابی اور اپنے ہم عصر ابن سینا کے مابعدالطبیعیاتی نظامات سے مکمل طور پر واقف تھے۔ وہ عبرانی اور سریانی زبانیں بھی جانتے تھے اور عہدنامہ قدیم (تورات) کے عربی متن اور عہدنامہ جدید (انجیل) کے سریانی متن کے علاوہ دوسرے یہودی اور مسیحی مقدس صحیفوں سے بھی باخبر تھے۔

الکرمانی نے اس طویل مباحثے میں ایک ثالث کا کردار ادا کیا ہے جو اس سے پہلے داعی النسفی، ابو حاتم الرّازی اور ابو یعقوب السّجستانی کے درمیان رونما ہوا تھا۔ انہوں نے اپنی تصنیف کتاب الرّیاض میں فاطمی دعوت کے نقطہ نگاہ سے اس مباحثے پر نظرثانی کی ہے اور شریعت کے ظاہر اور باطن یعنی دونوں کو لازم و ملزوم قرار دیتے ہوئے النّسفی کے مقابلے میں الرّازی کے نظریات کی خاص طور پر حمایت کی ہے۔[۲۳] اس سے اس امر کی وضاحت ہوتی ہے

کہ فاطمی دعوت نے کیوں ابو حاتم کی الاصلاح کو محفوظ رکھنے کیلئے چن لیا تھا جو واحد قدیم متن تھا جس کا اس مباحثے سے تعلق تھا۔ یہ سب کچھ عقلی روایات کی اسی مالا مالی اور تنوع کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے جس کی ان قدیم داعیوں نے حمایت کی ہے، اور فکری آزادی کا وہ بلند درجہ بھی ظاہر کرتا ہے جو سائنٹفک تفتیش میں انہیں میسر تھا۔

الکرمانی نے اپنے مفصّل مابعدالطبیعیاتی نظام کی تشکیل کے وقت اسماعیلی الٰہیات کو گونا گوں فلسفیانہ روایات سے ہم آہنگ کیا ہے جس کی وضاحت انہوں نے راحۃ العقل میں کی ہے جو ان کی اہم فلسفیانہ کتاب ہے اور ۴۱۱ھ/۱۰۲۰ء میں اعلیٰ تعلیم یافتہ مستجیبین کیلئے لکھی گئی ہے۔[۲۴] حقیقت یہ ہے کہ الکرمانی کی فکر فلسفیانہ اسماعیلیت کے ایرانی مکتب کے اندر ایک فقیدالمثال تلفیقی روایت کی نمائندگی کرتی ہے۔ ان کی کونیات جزوی طور پر الفارابی کے ارسطالیسی کائناتی نظام پر مبنی تھی اور اس میں النّسفی کے مکتب کے خلاف ابو حاتم الّرازی کے بعض اعتراضات کو بھی مدنظر رکھا گیا ہے۔ الکرمانی نے اللہ تعالےٰ کی ماورائیت اور ناقابل شناخت ہونے یا اپنی خلقت کے ساتھ اس کے ارتباط کے قطعی فقدان کے بارے میں خدا اور مخلوقِ اوّل کے درمیان کسی بھی واسطہ، مثلاً امر یا کلمہ کے وجودی کردار کا بھی انکار کیا اور اپنے اسماعیلی پیشروؤں کے موقف کے مقابلے میں ایک اور بھی ناقابل سمجھوتہ موقف اختیار کیا، اسلئے کہ (ان کے نزدیک) ان وسائط کے لئے اقرار کرنے سے خدا کی ماورائیت اور وحدت کے اصول پر سمجھوتہ ہو جاتا تھا۔ انہوں نے ابنِ سینا جیسے مسلمان فلاسفہ کے ان نظریات کی بھی مخالفت کی جن کے بموجب خدا

"واجب الوجود" تھا۔ (الکرمانی کے نزدیک) یہ ایک ایسا تصور تھا جس سے خدا کی ماورائیت پر سمجھوتہ ہوتا تھا اسلئے کہ اس تصور کا اطلاق ہونا کسی "مخلوق موجود" پر ہی ممکن تھا۔

الکرمانی نے اپنی کونیات میں روحانی عالم کے اندر عقل اور نفس کے نوافلاطونی جوڑے کو جس کے قائل ان سے قبل کے اسماعیلی پیشرو تھے جدا جدا دس عقول یا عظیم ملکوتی موجودات کے ایک نظام سے بدل دیا جس میں جزوی طور پر الفارابی کے مکتبِ فلسفہ سے استفادہ کیا گیا تھا۔ ان کے نظام میں عقل اوّل یا "مُبدَعِ اوّل" بعینہ عمل "اِبداع" ہے، اور اپنے جوہر کے اعتبار سے کامل، غیر متحرک اور قائم بالذات ہے۔ یہ اوصاف عقل اوّل کے مکمل سکون یا "راحة" پر دلالت کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب کا نام راحة العقل رکھا ہے۔ عقل اوّل تمام موجودات کی علت بھی ہے جو فلوطین اور دوسرے یونانی نوافلاطونیوں کے "واحد" اور مسلمان فلاسفہ کے "واجب الوجود" کا مماثل ہے۔ عقل اوّل باقیماندہ عقول اور دوسرے تمام موجودات کے انبعاث کیلئے نقطۂ آغاز بن جاتی ہے۔ دوسری اور تیسری عقل کا انبعاث عقل اوّل کی نسبت اعلیٰ اور ادون سے ہوتا ہے۔ باقیماندہ سات عقول جن کو تمثیلی طور پر ابتدائی اسماعیلی کونیات کے سات "حروف علوی" کے مماثل بنایا گیا ہے، عقل دوم سے، جو "مُنبَعَثِ اوّل" ہے ظہور پذیر ہوئی ہیں۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ عقل سوم سے متعلق جو ہیولا اور صورت کے صور نوعی کی نمائندگی کرتی ہے الکرمانی کے نظریات ان کے پیشرو اسماعیلی اور مسلمان فلاسفہ کے درمیان بے سابقہ ہیں۔ اجرام سماوی اور مادی

دنیا کی تشکیل عقل سوم کے ذریعے ہوتی ہے۔ جسمانی دنیا نو سماوی افلاک پر مشتمل ہے جس میں سیاروں کے سات افلاک اور تحت القمری عالم شامل ہے۔ ہر فلک کو ایک عقل سے نسبت دی گئی ہے، اور عقل دہم یا "العقل الفعّال" ایک مدبر خالق (ربّ النّوع) کی حیثیت سے تحت القمری کائنات کا نظم و نسق چلاتی ہے۔ اس کے بعد الکرمانی چار ارکان، عالم جمادات، نباتات، حیوانات اور آخر میں عالم صغیر کی حیثیت سے جو اپنے جوہر میں عالم کبیر کو منعکس کرتا ہے انسان کی پیدائش کی بڑی تفصیل سے وضاحت کرتے ہیں۔

الکرمانی کا نظام بھی ایک ایسے عقیدے میں عروج کو پہنچتا ہے جس کا تعلق نجات شناسی سے ہے جو انسانی روح کی نجات کے (تصور کے) اردگرد مرکوز ہے جسے وہ اس روحانی علم کے ذریعے حاصل کرتا ہے جو انبیاء اور ان کے صحیح جانشینوں کی مجاز رہنمائی سے فراہم ہوتا ہے۔ الکرمانی کے مابعدالطبیعیاتی نظام میں علوی اور سفلی مراتب کے درمیان، نیز عالم علوی کی جدا جدا دس عقول اور عالم جسمانی کے پورے نظام دعوت کی حدود کے درمیان، جن کا سلسلہ ناطق، وصی (یا اساس) اور امام سے لیکر باب (یا داعی الدعاۃ)، حجت اور داعی کے مختلف مراتب اور اس کا معاون یا ماذون تک پھیلا ہوا ہے متعدد مطابقتیں پائی جاتی ہیں (۲۵)۔ الکرمانی کے نظام کے کئی پہلو اس وقت بھی جدید محققین کو الجھن میں ڈالتے ہیں۔ یہ بات واضح ہے کہ انہوں نے اپنے گوناگوں منابع سے تخلیقی انداز میں استفادہ کیا ہے اور بڑی دیدہ ریزی کے ساتھ ایک اصلی امتزاج کی وضاحت کی ہے۔ عین اسی وقت وہ اسماعیلیت کے مرکزی عقائد کے مفہوم میں تسلسل کی نمائندگی کرتے ہیں اور ان کے نظام

میں بھی حضرت محمدؐ اور ان کے جانشین ائمہؑ کی مجاز اور مستند رہنمائی کو ہی اعلیٰ ترین مقام حاصل ہے۔ تاہم نامعلوم وجوہات کی بنا پر کم از کم ان کا نظامِ کونیات فاطمی دعوت میں عام مقبولیت حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہوا، مگر بعد میں اس نے یمن کے طیّبی مستعلوی داعیوں کے ہاتھوں اسماعیلی کونیات کے قرون وسطیٰ کے ارتقاء میں چوتھے اور آخری مرحلے کیلئے عقائد سے متعلق بنیاد فراہم کی۔

فاطمی اسماعیلی دعوت اور دعاۃ: قاہرہ اور "جزائر"

اس حصّے میں ہم اسماعیلی دعوت کے ان پہلوؤں پر مختصراً گفتگو کریں گے جن کی تبلیغ بالخصوص حکومت (دولت) کا دارالخلافہ قاہرہ منتقل کرنے کے بعد فاطمی ائمہؑ اور خلفاء کے نام سے کی گئی ہے۔ ۳۶۲ھ/۹۷۳ء کے بعد مصر میں فاطمی دارالخلافہ نے نظام دعوت کے مرکزی ہیڈکوارٹرز کا کام دیا اور داعیوں کے ایک جال کے ذریعے جو فاطمی حکومت کے اندر بھی اور باہر بھی سرگرم عمل تھے اپنے سیاسی اور مذہبی پیغام کا پرچار کیا اور بڑی تیزی سے پیشرفت کی۔ فاطمی حکومت سے باہر کے علاقے فاطمی اسماعیلیوں کے نزدیک "جزائر" (واحد جزیرہ) کے نام سے معروف تھے۔ خود دعوت کی اصطلاح کا اطلاق بھی مفصّل درجہ وار حدود کے ساتھ فاطمی اسماعیلی مذہبی اور سیاسی مشن کے نظام کے علاوہ اس نظام کے طریق عمل، بالخصوص داعیوں کی تبلیغی سرگرمیوں پر بھی ہوتا تھا جو مختلف مقامات پر دعوت کی نمائندگی کرتے تھے۔ فاطمی اسماعیلیوں نے علم و دانش کی بعض روایات کی بھی نشو و نما کی جن میں

وہ ممتاز ادارہ خاص طور پر شامل ہے جو مجالس الحکمہ کے نام سے معروف ہے جس کا ان کی دعوت کی سرگرمیوں سے قریبی رابطہ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ مبتدیوں کیلئے اسماعیلی عقائد کی باقائدہ تعلیم و تعلّم ابتدا ہی سے فاطمی اسماعیلی دعوت کا اہم مقصد تھا۔

اسماعیلی دعوت کا نظام اور طریق کار عام طور پر اسماعیلیت کی انتہائی مخفی بھیدوں میں شمار ہوتے تھے جس کی واضح وجوہات تھیں، اور فاطمی دور اس سے مستثنیٰ نہیں تھا۔ لہٰذا یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ فاطمی دور کا نسبتاً وسیع اسماعیلی ادب اس موضوع پر خاموش ہے۔ فاطمی اسماعیلی دعوت کی پیچیدگیوں سے غالبًا صرف دعوت کا مرکزی انتظامیہ، جس کی نگرانی فاطمی خلیفہ امام بذاتِ خود کررہے تھے، اور شاید بعض اعلیٰ مراتب کے حامل دعاۃ ہی آگاہ ہوا کرتے تھے۔ خود فاطمی دعاۃ، بالخصوص وہ دعاۃ جو فاطمی ریاست کے باہر مخالفانہ ماحول، مثلاً یمن، عراق، ایران، سندھ اور مرکزی ایشیا میں سرگرم عمل تھے اپنا کام خفیہ طور پر سر انجام دیتے تھے۔ وہ اپنی خفیہ سرگرمیوں کی تفصیلات تحریروں میں افشاء کرنے میں انتہائی احتیاط سے کام لیتے تھے۔ اس تمام رازداری اور اطلاع کے فقدان نے ان عجیب و غریب خیالی افسانوں کیلئے زرخیز زمین فراہم کی جو ان کی دعوت اور داعیوں کی اپنانے والی پالسیوں کے بارے میں اسماعیلیوں کے دشمنوں نے گھڑ لئے ہیں۔ مگر اب فاطمی اسماعیلی ماخذات میں بکھری ہوئی مختلف متعلقہ تفصیلات کے اجزاء کے علاوہ چند بخوبی باخبر ہم عصر مورّخین کے بیانات کو آپس میں ملاتے ہوئے، جن کی بہترین تفصیل المقریزی کے آثار میں موجود ہے جدید تحقیق بالآخر فاطمی اسماعیلی نظام

دعوت اور ان کے بعض اہم اعمال اور اداروں کی عام اور اہم خصوصیات سمجھنے میں کامیاب ہوئی ہے۔

(جیسا کہ مذکور ہوا، فاطمی خلفاء اور ائمہ نے پوری مسلم "امہ" پر حکمرانی سے متعلق اپنی آرزوؤں کو ہرگز ترک نہیں کیا۔ بالفاظ دیگر ان کا ہدف یہ تھا کہ تمام مسلمان انہیں بحیثیت ائمہ تسلیم کریں۔ اسی ہدف کا حصول فاطمی نظام دعوت کی مرکزی ذمہ داری تھی۔ اس سے فاطمی حکومت (دولت) کے قیام کے بعد بھی اسماعیلی دعوت کو باقی رکھنے اور الدعوة الهادیه کے نام سے اسے جاری رکھنے کی توجیہہ ہوتی ہے۔) فاطمی داعی ہر جگہ لوگوں کو زمانے کے امام برحق کی جانب بلانے کے ذمہ دار تھے۔ جو لوگ اس بلاوے کو قبول کرتے تھے وہ دعوت کی اصطلاح میں مستجیبین کے نام سے معروف ہوتے تھے۔

داعی کی اصطلاح سے، جس کے لفظی معنی بلانے والے کے ہوتے ہیں، اپنے سیاسی و مذہبی مبلغین یا مشنریوں کو موسوم کرنے کے لئے کئی مسلمان گروہوں نے استفادہ کیا تھا جن میں ابتدائی عباسی، ابتدائی معتزلہ اور زیدیہ شامل تھے۔ مگر اس اصطلاح کا اطلاق وسیع پیمانے پر اسماعیلیوں کے سلسلے میں ہوا، گو کہ ایران کے ابتدائی اسماعیلی (قرمطی) بعض اوقات دوسرے القاب مثلاً "جناح" (ج اجنحہ) بھی استعمال کرتے تھے۔ اصول نام نہی میں کبھی کبھار تبدیلیوں اور اس حقیقت کے باوجود کہ مختلف اوقات میں مختلف علاقوں میں داعیوں کے کئی مراتب ہوا کرتے تھے، اصطلاح داعی (ج دعاة) کا عام طور پر اسماعیلیوں کی دعوة الهادیه کے کسی بھی مجاز نمائندے پر اطلاق ہونے لگا جس سے ایک ایسا مبلغ مراد ہوتا تھا جو نئے اور موزوں نو مذہبوں یا کہ

اسماعیلی امام کے مریدوں کے دل جیتتے ہوئے اسماعیلی مذہب کی نشر و اشاعت کا ذمہ دار ہوا کرتا تھا۔ وہ ایک مسلمان کی حیثیت سے نئے ہم مذہبوں کو اسماعیلی مذہب کے اصول و عقائد کی تعلیم دینے کا بھی ذمہ دار ہوتا تھا۔ فاطمی دور میں داعی فاطمی ریاست کے ایک غیر رسمی نمائندے کا فریضہ بھی انجام دیتا تھا اور خفیہ طور پر فاطمی نصب العین کی ان کے قلمرو کے باہر بالکل اسی طرح اعانت کرتا تھا جس طرح ابو عبداللہ الشیعی نے شمالی افریقہ میں کیا تھا۔ تاہم فاطمی "دولت" اور اس زمانے کی اسماعیلی دعوت کے درمیان کسی قسم کے ادارہ جاتی ارتباط کے بارے میں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ فاطمی خلیفہ امام کی شخصیت نے مذہبی اور سیاسی سرگرمیوں کے ان دونوں حلقوں کے درمیان ہم کاری کی ایک صورت پیدا کرنا ممکن بنا دیا تھا۔

تاہم ایسا دکھائی دیتا ہے کہ داعی کے کردار کی مرکزی اہمیت کے باوجود فاطمی دور یا درحقیقت کسی بھی دوسرے زمانے کے اسماعیلیوں نے اس موضوع پر بہت کم لکھا ہے۔ پر نویس داعی القاضی النعّمان نے جو ایک عرصے تک خُود بھی فاطمی نظام دعوت کے سربراہ تھے اپنی تالیف کتاب الہمہ میں ایک مثالی داعی کی تربیت، صلاحیتوں اور خوبیوں کی وضاحت کرنے کیلئے صرف ایک مختصر باب وقف کیا ہے۔[۲۶] یہ متن عربی میں اس صنفِ ادب کے تحت آتا ہے جو مختلف سماجی سیاقوں میں آدابِ مجلس یا ضوابط عمل سے بحث کرتا ہے۔ النعّمان باربار بتاتے ہیں کہ دعوت جو ایک مقدس فریضہ ہے بالآخر تعلیم و تعلّم ہی کا ایک عمل ہے اور دعاۃ وہ مبلغین ہیں جو اپنے مثالی رویے کے ذریعے اپنے

پیغام کی کشش کو تقویت پہنچاتے ہیں۔ ایک مثالی داعی کے بارے میں ایک مزید مفصّل مگر ہنوز عمومی بیان اُس واحد معروف اور خالص اسماعیلی کتاب میں پایا جاتا ہے جو اس صنف پر لکھی ہوئی ہے اور جسے احمد بن ابراہیم النیسابوری نے لکھا ہے جو ایک داعی اور مصنف کی حیثیت سے خلیفہ امام العزیزؑ اور الحاکمؑ کے دور میں زندگی گزارتے تھے۔ اگرچہ یہ منفرد کتاب محفوظ نہیں رہی ہے مگر اس کا ایک بہت بڑا حصّہ بعد کی اسماعیلی کتابوں میں محفوظ رہا ہے۔[۲۷]

النّیسابوری کے بقول کسی بھی داعی کا تقرر صرف امام کے اذن سے ہوتا تھا۔ النّیسابوری ہم عصر حقائق کی عکاسی کرتے ہوئے مزید وضاحت کرتے ہیں کہ جب دعاۃ اکثر دور دراز اور مخالف علاقوں میں کام کرتے تھے اور دعوت کے مرکزی ہیڈکوارٹرز کے ساتھ بکثرت رابطہ قائم نہیں کرسکتے تھے تو انہیں بڑے پیمانے پر خود مختاری حاصل ہوتی تھی اور مرکزی سربراہوں کی طرف سے صرف عام ہدایات ملتی تھیں۔ اس قسم کے حالات میں صرف اعلیٰ تعلیمی قابلیتوں کے ساتھ ساتھ غیر معمولی اخلاقی اور عقلی صفات اور انتظامی صلاحیتوں کے مالک افراد ہی مخصوص علاقوں میں اسماعیلی جماعتیں قائم کرنے اور ان کی قیادت کرنے کے مقام تک پہنچ سکتے تھے۔ جہاں تک دینی علم کا سوال ہے، داعی کیلئے لازم ہوتا تھا کہ اس کے پاس ظاہر اور باطن یا شریعت اور اس کی اسماعیلی تعبیر و تشریح (تاویل) کا کافی علم ہو۔ اگر داعی کی ڈیوٹی فاطمی ریاست سے باہر ہو تو اس سے اس بات کی بھی توقع کی جاتی تھی کہ وہ اپنی جماعت کیلئے ایک جج کا کردار بھی ادا کرے اور اپنی جماعت کے ارکان کی مقامی غیراسماعیلی ججوں کے پاس اپیلیں لے جانے کی حوصلہ شکنی کرے۔

چنانچہ داعی کیلئے قرآن اور حدیث سے باخبر ہونے کے ساتھ ساتھ علم فقہ کی تربیت بھی ضروری تھی۔ ایک مثالی داعی سے اس بات کی بھی توقع کی جاتی تھی کہ وہ گوناگوں غیر مذہبی موضوعات مثلاً فلسفہ اور تاریخ کے علاوہ غیر اسلامی ادیان کی تعلیمات کا بھی ماہر ہو۔ مزید برآں اس کیلئے لازم تھا کہ (اس علاقے کی رسم و رواج اور زبانوں سے بھی آشنا ہو جہاں اسے کام کرنا ہوتا تھا تاکہ اپنے فرائض صحیح طور پر خاموشی سے انجام دے سکے۔ مختصر یہ کہ داعی ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ مثالی اور مہذب شخص ہوا کرتا تھا۔)

فاطمیوں نے اپنے داعیوں کی تربیت کی جانب خصوصی توجہ دی اور اس مقصد کے حصول کی خاطر مختلف ادارے قائم کئے۔ فاطمی اسماعیلی داعیوں میں سے اکثر الٰہیات، فلسفہ، فقہ اور دوسرے ظاہری اور باطنی علوم کے میدانوں میں ممتاز علماء بن گئے اور اسلامی فکر اور تمدن کیلئے اہم خدمات انجام دیں۔ انہوں نے عربی میں جو اس دور کی علمی اور دینی زبان تھی فاطمی دور کے وسیع اسماعیلی ادب کو بھی معرض وجود میں لایا (فاطمی دور کے تمام بڑے بڑے مصنفین میں سے ناصر خسرو واحد شخص تھے جنہوں نے اپنی تحریروں کا مجموعہ فارسی زبان میں تیار کیا ہے) داعی سے اپنے ساتھیوں کے انتخاب میں بھی خاص احتیاط برتنے کی توقع کی جاتی تھی جن میں اس کے ماتحت دعاۃ اور معاونین شامل ہوتے تھے جن کی تربیت کا وہ بذاتِ خود ذمہ دار ہوتا تھا۔

ان اصل طور طریقوں کے بارے میں اطلاعات انتہائی کم اور منتشر ہیں جن سے فاطمی داعی نئے مستجیبین کے دل جیتنے اور انہیں تعلیم دینے کیلئے کام لیتے تھے۔ تاہم جو منابع ہمارے لئے دستیاب ہیں ان کے مطابق داعی کیلئے

ضروری تھا کہ وہ ہر نومذہب کو جن کا انتخاب ان کی عقلی صلاحیتوں کا خاص لحاظ رکھ کر کیا جاتا تھا فرداً فرداً اور ذاتی طور پر پہچانے۔ داعی کا مقصد تمام عوام النّاس کو ہم مذہب بنانا ہرگز نہیں ہوتا تھا، وہ ایک ہی وقت میں صرف ایک ہی متوقع مستجیب کو مخاطب کرتا تھا جو ایک محتاط انتخاب اور تشخیص کے بعد عمل میں آتا تھا۔ نئے مذہب میں داخل ہونے کا یہ عمل بذاتِ خود مستجیب کا دوبارہ روحانی جنم شمار ہوتا تھا۔ بہت سے سنّی منابع، بالخصوص اس مناظرانہ روایات کے زیر اثر جو اسماعیلیوں کے خلاف پائی جاتی ہے، اسماعیلیت میں نئے داخلے کیلئے سات مدارج پر مشتمل ایک خاص کاروائی کا ذِکر کرتے ہیں اور اکثر ہر درجے کو ایک الگ نام دیتے ہیں۔[۲۸] باقیماندہ اسماعیلی ادب مدارج کے کسی ایسے بنے بنائے نظام کی تائید نہیں کرتا، ہر چند کہ نومذہب کے لئے دعوت اور اس کی تربیت میں کسی حد تک تدریجی عمل ناگزیر تھا۔ درحقیقت النّیسابوری کا کہنا ہے کہ داعی سے اس بات کی توقع کی جاتی تھی کہ مستجیب کی ترتیب بتدریج کرے اور بیک وقت اسے اس کی بساط سے بڑھ کر تعلیم نہ دے۔ داعی اکثر نومذہبوں اور دوسرے اسماعیلیوں کیلئے اپنے گھر میں درس و تدریس کی باقاعدہ مجالس منعقد کرتا تھا اور اپنے لیکچرز کو اپنے نومذہب طلباء کی صلاحیتوں کی بنیاد پر مرتب کرتا تھا اور زیادہ سادہ اور ظاہری موضوعات سے آغاز کرکے زیادہ پیچیدہ اور باطنی موضوعات کی طرف رہنمائی کرتا تھا۔ در اصل یہ سب کچھ فنِّ تعلیم میں انتہائی مہارت کا متقاضی تھا اسلئے کہ اس کی سرگرمی کے لحاظ سے لوگوں کو تعلیم دینا بھی اتنا اہم تھا جتنا کہ انہیں ہم مذہب بنانا۔

(نومذہب سے زمانے کے اسماعیلی امام کیلئے عہد یا میثاق لینا بھی داعی کے فرائض میں شمار ہوتا تھا جس میں اپنے علم کو مخفی رکھنے کیلئے مستجیب کی طرف سے ایک پیمان بھی شامل ہوتا تھا) اس عہد و پیمان کے بعد ہی مستجیب کو بتدریج ہدایات کا ایک کورس مکمل کرنا ہوتا تھا۔ داعی کے فرائض کی ادائیگی کیلئے ضروری رقوم مقامی طور پر اپنی جماعت کے ارکان سے جمع کی جاتی تھیں۔ وہ امام کی طرف سے متعدد واجبات جمع کرتا تھا جن میں زکواۃ اور خمس کے علاوہ جو تمام شیعہ مسلمان ادا کرتے ہیں، بعض ایسے واجبات شامل تھے جو اسماعیلیوں سے مخصوص تھے جن میں نجویٰ خاص طور پر شامل تھا جو ہر نو مذہب کو حصول ہدایات کے عوض ادا کرنا ہوتا تھا) داعی عام طور پر ان رقوم کا ایک حصّہ اپنی دعوت کی سرگرمیوں کی ضروریات پوری کرنے کیلئے محفوظ رکھتا تھا اور باقیماندہ حصّہ امام کے پاس بھیجتا تھا جس کے سامنے وہ بالآخر جوابدہ ہوتا تھا۔ اس مقصد کیلئے داعی قابل اعتماد قاصدوں سے کام لیتا تھا جو مراکز دعوت سے عام ہدایات لے کر واپس آتے تھے۔ یہ قاصد، بالخصوص وہ افراد جو دعوت کے دور دراز علاقوں مثلاً بدخشان سے فاطمی دارالخلافہ جاتے تھے، واپسی پر داعیوں کیلئے اسماعیلی کتابیں بھی لاتے تھے تاکہ انہیں اسماعیلی مذہب کے اندر ہونے والی تازہ ترین عقلی پیشرفتوں سے باخبر رکھیں۔

علم کیلئے اسماعیلیوں کی انتہائی قدروعزت کا نتیجہ فاطمیوں کے ماتحت ممتاز روایات اور اداروں کی شکل میں برآمد ہوا۔ جیسا کہ مذکور ہوا، فاطمی دعوت نومذہبوں کو تعلیم دینے اور انہیں "حکمت" سکھانے میں خاص طور پر دلچسپی لیتی تھی۔ اسماعیلیوں کے باطنی عقائد کو حکمت کہا جاتا تھا۔ نتیجتاً فاطمی ریاست

کی زیر سرپرستی مختلف قسم کے لیکچرز یا تعلیمی نشستیں منظّم کی جاتی تھیں جو عام طور پر "مجالس" (واحد مجلس) کے نام سے موسوم ہوتی تھیں۔ یہ مجالس جن کی رسمی شکل اور مہارت میں روزبروز اضافہ ہوتا تھا فن تعلیم کے مختلف مقاصد پورا کرتی تھیں جن کی وجہ سے بالخصوص فاطمی دارالخلافہ میں اس کے مخاطب مختلف قسم کے سامعین ہوا کرتے تھے۔ تاہم بنیادی طور پر دو قسم کی تعلیمی مجالس ہوا کرتی تھیں۔ سامعین کی ایک بڑی تعداد کیلئے اسماعیلی فقہ اور دوسرے ظاہری علوم پر عام لیکچرز ہوتے تھے، اس کے علاوہ اسماعیلیوں کے باطنی عقائد پر پرائیوٹ لیکچرز ہوا کرتے تھے جو خالصتاً اسماعیلی مستجیبین کو فائدہ پہنچانے کیلئے مخصوص ہوتے تھے۔[۲۹]

فاطمی مجالس کا آغاز بہت پہلے شمالی افریقہ میں داعی ابو عبداللہ الشّیعی کے زمانے میں ہوا تھا جو کتامہ بربریوں کو اہلِ بیت اور علوی ائمہ برحق کے فضائل پر لیکچرز دیتے تھے۔ درحقیقت یہی وجہ تھی کہ یہ داعی بتدریج کتامہ بربریوں کو ہم مذہب بنانے میں کامیاب ہوگئے۔ انہوں نے نومذہب بربریوں کو "حکمت" کی تعلیم دینے کیلئے خالصتاً اسماعیلی مجالس بھی منظّم کیں جن میں ان کی خواتین بھی شامل ہوتی تھیں۔[۳۰] خلیفہ امام المہدیؑ نے ابو عبداللہ کے بعد دعوت کی سربراہی کیلئے افلح بن ہارون کو مقرر کیا، ہر چند کہ "داعی الدّعاۃ" کی اصطلاح اس وقت تک رائج نہیں ہوئی تھی۔ افلح نے، جو ایک کتامہ بربری تھے جن کا تعلق قبیلۂ ملوسہ سے تھا عملاً عدلیہ کی بھی قیادت کی۔ چنانچہ وہ فاطمی ریاست کے چیف قاضی یا "قاضی القضاۃ" بھی تھے۔ اس کے بعد عرصۂ دراز تک مصر میں فاطمی سلطنت کے چیف قاضی چیف داعی یا داعی

الدعاۃ کی حیثیت سے دعوت کا بھی انچارج ہوتا تھا۔ بالفاظ دیگر نفاذ شریعت کی ذمہ داری اور اس کی اسماعیلی تعبیر و تشریح کا اختیار ایک ہی شخص کے پاس ہوتا تھا۔ اس سے دین کے ظاہر اور باطن کے درمیان ایک خاص توازن برقرار رکھنے میں فاطمیوں کی بے پناہ دلچسپی کی واضح تائید ہوتی ہے۔ تعلیم کی مجالس کو فاطمیوں کے چیف داعی اور چیف قاضی النّعمان نے باقاعدہ بنا لیا جنہوں نے اسماعیلی فقہ کو باضابطہ بنانے میں بھی کلیدی کردار ادا کیا ہے۔

اسماعیلی مذہب کو فاطمی ریاست کے سرکاری مذہب کی حیثیت سے اپنایا گیا تھا اور اس کے فقہی اصول عدلیہ کے ذریعے نافذ کئے گئے تھے۔ چنانچہ شریعت اسماعیلی فقہ کی تشریح کے مطابق ریاست کی مسلمان رعایا کی روزمرہ زندگی کیلئے قانونی بنیاد فراہم کرتی تھی۔ تاہم اسماعیلی ضابطہ قانون نیا تھا اور اس کے احکام کی اسماعیلیوں کیلئے بھی اور دوسرے مسلمانوں کیلئے بھی تشریح کرنے کی ضرورت تھی۔ یہ ضرورت القاضی النّعمان کی جمعہ کے دنوں میں جبکہ بڑی تعداد میں لوگ جمع ہوتے تھے، نماز ظہر کے بعد باقاعدہ منعقد کرنے والی عوامی مجلسوں کے ذریعے مؤثر طور پر پوری کی گئی۔ افریقہ میں یہ مجالس ابتدائی طور پر قیروان کی جامع مسجد میں اور بعد میں منصوریہ میں الازہر میں منعقد ہوتی تھیں۔ ان مجالس میں جو فقہ کے موضوع پر منعقد ہوتی تھیں النّعمان اپنی فقہی کتابیں، بالخصوص دعائم الاسلام سے استفادہ کرتے تھے۔[۳۱]

دوسری جانب تعلیمی مجالس، جن کا تعلق باطن سے ہوتا تھا اور "مجالس الحکمہ" کے نام سے معروف تھیں اسماعیلی مستجیبین کی تعلیمی ضروریات پوری کرتی تھیں جو اپنے آپ کو "اولیاء اللہ" یا صرف "اولیاء"

کے نام سے موسوم کرتے تھے جس کے معنی خدا کے دوست یا ولی صفت افراد کے ہوتے ہیں۔ رازداری کو برقرار رکھنے کیلئے ان مجالس کا انعقاد فاطمی محل کے اندر ایک خاص ہال میں ہوا کرتا تھا جو خود بھی مجالس کے نام سے معروف تھا۔ النّعمان بذات خود "مجالس الحکمه" منعقد کیا کرتے تھے جو جمعہ کے دن عوامی "ظاہری" مجالس کے بعد منعقد ہوتی تھیں۔ النّعمان، اور بعد میں ان کے جانشینوں کے دینے والے لیکچرز پہلے سے ہی امام کی طرف سے منظور شدہ ہوتے تھے۔ اسماعیلیوں کے باطنی عقائد کے مطابق صرف امام حکمت کا منبع اور خازن شمار ہوتا تھا جبکہ داعی صرف امام کا ترجمان ہوتا تھا جس کے ذریعے مستجیبین اسماعیلی مذہب کے باطنی عقائد کی تعلیم حاصل کرتے تھے۔ النّعمان کی "مجالس الحکمه" کیلئے تیار کئے ہوئے بعض لیکچرز ان کی کتاب تاویل الدعائم میں جمع کئے گئے ہیں جو ان کے ظاہری مجموعۂ قوانین دعائم الاسلام کی پہلو نشین یا ساجھی شمار ہوتی ہے۔

جب فاطمی قاہرہ میں قیام پذیر ہوئے تو دعوت کے دوسرے کاموں کے ساتھ ساتھ پبلک اور پرائیوٹ تعلیمی مجالس کا انعقاد بھی برقرار رکھا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ مجالس نے بتدریج طرح طرح کے سامعین کیلئے ایک مفصّل تعلیمی پروگرام کی شکل اختیار کی۔ النّعمان کے بعد ان کے بیٹے اور پوتے چیف قاضی کے عہدے پر ان کے جانشین بنے۔ وہ بیک وقت دعوت کے بھی انچارج تھے۔ چنانچہ وہ بھی قاہرہ میں فاطمی محل کے اندر "مجالس حکمه" منعقد کیا کرتے تھے۔ تاہم امام الحاکمؑ کے زمانے سے عدلیہ اور دعوت کی سربراہی کی ذمہ داری دو مختلف افراد کے سپرد کی گئی جس میں

مقام کے لحاظ سے بھی اور تقریبات میں بھی چیف قاضی کو چیف داعی پر برتری حاصل ہوتی تھی۔

قاہرہ میں اسماعیلی فقہ سے تعلق رکھنے والی پبلک مجالس فاطمی دارالخلافہ کی اہم مساجد مثلاً الازہر، مسجد عُمرو اور بعد میں مسجد الحاکم میں منعقد ہوتی تھیں۔ سابق دستور کی پیروی میں یہ مجالس عام طور پر نماز جمعہ کے بعد منعقد ہوتی تھیں جن میں سامعین کی ایک بڑی تعداد کے سامنے القاضی النّعمان کی ظاہری کتب، بالخصوص ان کی کتاب دعائم الاسلام اور مختصر رسالہ کتاب الاقتصار سے اقتباسات پڑھے جاتے تھے۔ ۳۷۸ھ/۹۸۸ء کے بعد فقہ کے ایک تدریسی مرکز کی حیثیت سے الازہر سے استفادہ کرنا ابنِ مجلس کا مرہون منت ہے جو فاطمیوں کے اوّلین رسمی وزیر تھے، ہر چند کہ فاطمی ریاست میں ان سے قبل دوسروں نے بھی عملاً اس منصب کے فرائض انجام دئے تھے۔ ابن کِلس نے جو ایک لائق منتظم تھے مصر میں فاطمی ریاست کے قیام اور اسے مستحکم بنانے میں بھی ایک اہم کردار ادا کیا۔ ابن کِلس نے بعد میں ۳٦۷ھ/۹۷۷ء میں وزارت کے عہدے پر فائز ہونے تک مختلف حیثیتوں میں العزیزؒ کی خدمت کی۔ ان کے پاس یہ عہدہ باستثناء دو مختصر وقفوں کے ۳۸۰ھ/۹۹۱ء میں ان کی وفات تک برقرار رہا۔ ابنِ کلس کے زمانے میں مصر اقتصادی خوشحالی کے ایک وسیع دور سے بہرہ ور ہوا۔ وہ العزیزؒ کے ماتحت فاطمی حکومت کی شام تک توسیع میں بھی معاون تھے۔ ابن کلس نے جو بذات خود ایک بلند پایہ عالم تھے فقہ میں بھی کمال حاصل کیا اور الرّسالہ الوزیریّہ کے نام سے اسماعیلی فقہ پر ایک رسالہ مرتب کیا جو خلیفہ

امام المعزؒ اور العزیزؒ کے اقوال پر مبنی تھا۔ ایک ایسے شخص کیلئے جو حال ہی میں یہودیت سے اسماعیلی مذہب مین داخل ہوئے تھے اسماعیلی فقہ میں مہارت حاصل کرنا ایک قابل ذِکر کامیابی تھی۔

قاہرہ میں ''مجالس الحکمہ'' کی خصوصی مجلسیں ان اسماعیلی مستجیبین کیلئے منعقد ہوتی تھیں جن سے تازہ عہد و پیماں لیتے تھے۔ ان مجالس کو جو سخت نگرانی کے ساتھ منعقد ہوتی تھیں ''مجالس الدّعوۃ'' بھی کہا جاتا تھا اور ہر جمعہ اور جمعرات کو فاطمی محل کے خاص حصّوں میں منعقد ہوتی تھیں جو ایک ایسا رواج تھا جس پر اس سے قبل افریقہ میں عمل ہورہا تھا۔ حسب سابق ''مجالس الحکمہ'' میں متون کی قرأت سے قبل امام کی پیشگی منظوری اور اجازت حاصل کی جاتی تھی۔ ان مجالس کے خطبات میں سے اکثر، جو اسماعیلی عقائد کے بارے میں ہوتے تھے مختلف چیف داعیوں کے تیار کردہ ہوتے تھے یا ان کیلئے تیار کئے جاتے تھے جن کو بتدریج جمع کرکے تحریری شکل دی جاتی تھی۔ تعلیم کی یہ نہایت اہم فاطمی روایت المجالس المؤیدیہ کی شکل میں عروج کو پہنچی جو المؤید فی الدین الشیرازی کے ۸۰۰ لیکچرز (مجالس) کا ایک مجموعہ ہے۔ موصوف امام المستنصرؒ کے ماتحت تقریباً بیس سال تک داعی الدعاۃ کے منصب پر فائز تھے۔

امام الحاکمؒ کے زمانے تک مختلف مدارج کے شرکاء کیلئے مختلف قسم کی تعلیمی مجالس منظّم کی گئی تھیں جن میں نئے مستجیبین (اولیاء)، درباری افراد (خواص) اور اعلیٰ عہدہ داروں کے علاوہ فاطمی محل کا عملہ اور قاہرہ کے عام افراد بھی شامل تھے۔ خواتین کے لئے الازہر میں ایک جداگانہ مجلس منعقد کی

جاتی تھی جبکہ شاہی حرم سرا اور شرفاء کی خواتین کو محل کے اندر تعلیم دی جاتی تھی۔ ان قیمتی تفصیلات کو المقریزی نے محفوظ رکھا ہے جسے ہم عصر مورخ المسبحی (متوفی ۴۲۰ھ/۱۰۲۹ء) کی تاریخ تک رسائی حاصل تھی۔ مؤخر الذِکر امام الحاکمؑ کے زمانے میں فاطمیوں کا باخبر درباری موّرخ تھا اور ہوسکتا ہے کہ وہ خود بھی اسماعیلی ہو۔ بلاشبہ المسبحی نے جن مجالس کا ذِکر کیا ہے ان سب کا تعلق بہ معنائے خاص "مجالس الحکمه" سے نہیں تھا۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ ان میں سے کئی مجالس تعارفی نوعیت کی ہوتی تھیں جو عام تعلیم فراہم کرنے اور اسماعیلی عقیدے میں دلچسپی پیدا کرنے کی خاطر منظّم کی گئی تھیں۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ فاطمی دعاۃ جو فاطمی ریاست کے حدود کے اندر کام کررہے تھے، اورکم از کم ان میں سے بعض بڑے بڑے داعی جو جزائر میں فعال تھے ایسی ہی مجالس (جزائر میں بھی) منعقد کیا کرتے تھے، گو کہ ان مجالس کی نوعیت محدود ہوتی تھی اور وہ خالصتاً اسماعیلی مستجیبین کی تعلیم کیلئے منعقد کی جاتی تھیں۔ مثلاً داعی الکرمانی جو عراق اور ایران کے بعض علاقوں میں کام کررہے تھے اپنے خطبات (مجالس) کے مجموعے کی جانب اشارہ کررہے ہیں جن کو انہوں نے بغداد اور بصرہ میں پیش کیا تھا۔[۳۲] قاہرہ میں ان مجالس سے جو اسماعیلیوں کیلئے منعقد ہوتی تھیں مختلف قسم کے واجبات جمع کرنے کیلئے بھی استفادہ کیا جاتا تھا جن میں خاص طور پر نجویٰ شامل تھا جو باطنی تعلیمات کے عوض بطور شکر گزاری ادا کیا جاتا تھا۔ دولت مند اسماعیلی عام مستجیبین کی طرف سے ادا کرنے والی رقومات کے مقابلے میں بڑھ چڑھ کر عطیات دیا کرتے تھے۔ ایک خاص منشی جسے "کاتب الدّعوت" کہا جاتا

تھا اور جس کا تقرر چیف داعی کرتا تھا تمام عطیات کی فہرستیں باقاعدہ طور پر مرتب کرتا تھا۔

فاطمیوں کے قائم کرنے والے اہم تعلیمی اداروں میں سے ایک اور ادارہ "دارالعلم" تھا جسے بعض اوقات "دارالحکمہ" بھی کہا جاتا تھا۔ اس ادارے میں جسے ۳۹۵ھ/۱۰۰۵ء میں خلیفہ امام الحاکمؑ نے فاطمی محل کے اندر قائم کیا تھا اور ایک بہت بڑے کتب خانے سے بھی لیس تھا گونا گوں دینی اور غیر دینی مضامین پڑھائے جاتے تھے جن کا دائرہ قرآن، حدیث اور فقہ سے لے کر منطق، نحو، فلسفہ، ہیّت اور ریاضی تک پھیلا ہوا تھا۔ وقت کے ساتھ ساتھ اس کتب خانے کے مجموعوں کے قلمی نسخوں کی تعداد لاکھوں کتابوں تک پہنچ گئی۔ "دارالعلم" سے جو صحیح معنوں میں ایک یونیورسٹی کی حیثیت سے کام کررہا تھا مختلف مذاہب سے تعلق رکھنے والے علماء استفادہ کررہے تھے اور اس کا کتابخانہ ہر ایک کیلئے دستیاب تھا۔ بہت سے فاطمی داعیوں نے کم از کم اپنی تربیت کا ایک حصّہ "دارالعلم" میں مکمل کیا جس نے مختلف طریقوں سے فاطمی اسماعیلی دعوت کی بھی خدمت کی۔[۳۴] فقہا اور دوسرے علماء کے علاوہ نقل نویس اور کتابدار بھی جو "دارالعلم" میں کام کررہے تھے، فاطمی خزانے سے یا اس ادارے کے اوقاف سے تنخواہ لے رہے تھے جسے الحاکمؑ نے ذاتی طور پر قائم کیا تھا۔ چیف داعی المؤید "دارالعلم" میں مقیم تھے اور وہاں سے ہی دعوت کے معاملات چلارہے تھے۔ بعد کے فاطمیوں کے زمانے میں "دارالعلم" کو ایک نئے مقام پر منتقل کیا گیا تھا جہاں سے اس نے اور بھی قریب سے دعوت کی ضروریات پوری کیں۔ علم کی یہ روایات اور ادارے جن

میں "مجالس الحکمۃ" اور "دارالعلم" بھی شامل تھے ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء میں فاطمی ریاست کے سقوط تک برقرار رہے۔

ہماری معلومات فاطمی اسماعیلی دعوت کا نظام اور اس کے سلسلۂ مراتب یا حدود کے بارے میں، بالخصوص جزائر کے معاملے میں نسبتاً کم ہیں جہاں دعوت انتہائی خفیہ طور پر چلائی جاتی تھی۔ دعوت کی رہنمائی مجموعی طور پر اسماعیلی امام بذات خود کررہے تھے جو اس کی پالیسیوں اور تعلیمات کی منظوری دے رہے تھے۔ چیف داعی (داعی الدعاۃ) نظام دعوت کے انتظامی سربراہ کی حیثیت سے کام کررہا تھا۔ امام نہایت قریب سے اس کی نگرانی کررہے تھے اور متعدد ماتحت دعاۃ فرائض کی ادائیگی میں اس کی معاونت کررہے تھے۔ فاطمی سلطنت کے صوبائی داعیوں کا تقرر بھی چیف داعی کرتا تھا۔ یہ دعاۃ مصر میں کئی مقامات، فاطمی صوبوں کے اہم شہروں، جن میں عسقلان، رملہ، عکا، صور اور دمشق شامل تھے، اور سلطنت کے دہی علاقوں مثلاً شام میں جبل السّماق میں مقیم ہوتے تھے۔ صوبائی دعاۃ اسماعیلی دعوت اور داعی الدّعاۃ کے نمائندے ہوتے تھے اور مقامی قاضیوں کے ساتھ ملکر کام کرتے تھے جو چیف قاضی (قاضی القضاۃ) کے نمائندے ہوتے تھے۔ چیف داعی جزائر کیلئے دعاۃ منتخب کرنے میں بھی ایک کلیدی کردار ادا کرتا تھا۔ تاہم تمام فاطمی داعیوں کی تقرری کی منظوری امام ہی دیا کرتے تھے۔ جیسا کہ مذکور ہوا، چیف داعی "مجلس الحکمہ" منظّم کرنے اور ان اجتماعات میں پیش کرنے والے لکچرز تیار کرنے کا بھی ذمہ دار تھا۔ چیف داعی کے فرائض کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔ خود "داعی الدّعاۃ" کا لقب جو غیراسماعیلی منابع میں

بکثرت استعمال ہوا ہے فاطمی دور کے ان اسماعیلی متون میں شاذ و نادر نظر آتا ہے جو نظام دعوت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس کی بجائے وہ فاطمی دعوت کے انتظامی سربراہ کیلئے "باب" (دروازہ) یا بعض اوقات "باب الابواب" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں جو امام کی حکمت اور اسماعیلی تعلیمات کا دروازہ شمار ہوتا تھا اور اسماعیلی تعلیمات کا ظہور اسی منفرد سرچشمے سے ہوتا تھا۔

فاطمی نظام دعوت نے جسے دقیق حدود مراتب کی صورت میں منظّم کیا گیا تھا بتدریج پیشرفت کی اور خلیفہ امام المستنصرؑ کے ماتحت ایک مکمل اور مفصّل شکل اختیار کی۔[۳۴] دعوت کی اصطلاح نے نام نہی کے مختلف اصولوں کے ساتھ نشونما پائی جو فاطمی صوبوں اور "جزائر" میں مستعمل تھے۔ صورتحال جو بھی ہو ایسا دکھائی دیتا ہے کہ فاطمی دور کے نظام دعوت اور اس کی حدود مراتب کا جن کی طرف مختلف اسماعیلی متون میں اشارہ کیا گیا ہے نظریاتی طور پر یا مثالی پروگرام کی حیثیت سے اطلاق کیا گیا تھا جو اس وقت ممکن ہوسکتا تھا جب کہ اسماعیلی امام پوری دنیا پر حکومت کرے، نہ کہ کسی حقیقی نظام میں۔ اس سکیم کے مطابق دنیا کو، اور بالخصوص ان علاقوں کو، جو فاطمی قلمرو سے باہر واقع تھے دعوت کے پرچار کی خاطر بارہ جزیروں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ ان جزائر میں جن کا خاکہ جغرافیائی اور نسلی صورتحال کو مدنظر رکھ کر تیار کیا گیا تھا روم (بیزنطین) دیلم، جو ایران کا مترادف تھا، سندھ و ہند (ہندوستان)، چین، عرب نشین علاقے، نوبہ، خزر، صقلابی اور زنج (افریقی) وغیرہ شامل تھے۔[۳۵] ایسا دکھائی دیتا ہے کہ دوسری قسم کی تقسیم بندیوں پر بھی عمل ہو رہا تھا۔ مثال کے طور پر ناصر خسرو بحیثیت ایک

مستقل جزیرہ خراسان کے متعدد حوالے دیتے ہیں جو ایک ایسی حقیقت ہے جس کی تصدیق ابن حوقل نے کی ہے جس کا کہنا ہے کہ مشرقی ایران میں بلوچستان کا تعلق بھی اسی جزیرے سے تھا۔[۳۶] اس جزیرے میں ہمسایہ علاقے مثلاً افغانستان اور بالائی جیمون کا علاقہ بھی شامل تھا۔ دوسرے علاقوں میں جو فاطمیوں کے زمانے میں بظاہر جزائر کا کام دیتے تھے یمن اور عراق تھے۔ عراق میں ایران کے مرکزی اور مغربی حصّے بھی شامل تھے۔

ہر جزیرہ مجموعی طور پر ایک بلند پایہ داعی کی ذمہ داری میں رکھا جاتا تھا جو حجّت کے نام سے معروف ہوتا تھا جسے ابتدائی فاطمی دور میں "نقیب" "لاحِق" اور "ید" بھی کہا جاتا تھا۔ کسی بھی جزیرے میں دعوت کا اعلیٰ ترین نمائندہ یعنی حجّت کی معاونت مختلف مراتب کے متعدد ماتحت علاقائی اور مقامی داعی کیا کرتے تھے جن میں داعی بلاغ بھی شامل ہوتا تھا جو، ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ کس جزیرے میں حجّت کے مراکز اور فاطمی دارالخلافہ میں دعوت کے مرکزی ہیڈکوارٹرز کے درمیان رابطہ (آفیسر) کا کام دیتا تھا۔ داعیوں کے بھی اپنے اپنے معاونین ہوتے تھے جو ماذون کے نام سے موسوم ہوتے تھے۔ حدود دین میں سب سے نچلا عہدہ دار "الماذون المکاسر" ہوتا تھا جسے بعد میں صرف "مکاسر" کہا گیا جس کا کام مستقبل کے نومذہبوں کو اسماعیلی دعوت کی طرف متوجہ کرنا اور ان کے سابق عقائد کو توڑنا ہوتا تھا۔ دعوت قبول کرنے والے عام اسماعیلی یا مستجیبین جو اپنے آپ کو "اولیاء" کہلاتے تھے حدود دعوت کے آخر میں ہوتے تھے اور وہ دعوت میں کسی عہدے کے حامل نہیں ہوتے تھے۔ ان کا تعلق اہل الدّعوۃ سے ہوتا تھا جس کی وجہ سے عام (غیر

اسماعیلی) مسلمانوں کے مقابلے میں جو "عامۃ المسلمین" یا صرف "عوام" کہلاتے تھے، "خاصہ" یا "خواص" کے نام سے موسوم کئے جاتے تھے۔ داعی الکرمانی کی مثالی تصویر کشی ناطق، اساس (یا وصی) اور امام کے بعد باب (یا داعی الدعاۃ) سے مکاسر تک دعوت کے سات مراتب کی نشاندہی کرتی ہے جو حدود علوی کے سات مراتب کے مماثل ہیں۔(۳۷)

فاطمی سلطنت کے اندر دعوت کا برملا پرچار کیا جاتا تھا۔ مگر شام کے سوا جہاں کئی صدیوں سے گونا گوں شیعی روایات موجود تھیں، فاطمی قلمرو میں جو شمالی افریقہ سے فلسطین اور شام کے (مختلف) حصّوں تک پھیلا ہوا تھا دعوت کی کامیابی انتہائی محدود بھی رہی ہے اور ناپائدار بھی۔ شمالی افریقہ میں مالکی سنّی مذہب اور خوارجیت نے اسماعیلی مذہب کی نشر و اشاعت کی مؤثر روک تھام کی۔ افریقیہ میں بنی زیری، جنہوں نے فاطمیوں کی (وہاں سے) روانگی کے بعد ان کے نائبین کی حیثیت سے حکومت کی بہت جلد مالکی فقہا کے دباؤ کے سامنے جھک گئے اور قیروان، مہدیہ اور دوسرے شہروں کی اسماعیلی اقلیتوں کا قتل عام کیا۔ جب ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء میں چوتھا زیری حکمران المعز بن بادیس نے فاطمیوں کی بیعت رسمی طور پر توڑ دی تو اس وقت شمالی افریقہ سے اسماعیلیت عملاً ناپید ہوچکی تھی۔ اس کے بعد شمالی افریقہ کے مختلف امیر نشین علاقوں میں خطبہ عباسیوں کے نام سے پڑھا گیا۔ مصر میں بھی جو تاریخی لحاظ سے ایک سنّی نشین شہر تھا اور شیعوں کی آبادی وہاں برائے نام تھی اسماعیلی ایک اقلیت کی حیثیت سے رہے۔

فاطمی دعوت نے غیر فاطمی علاقوں یعنی "جزائر" میں ہی دیرپا کامیابی حاصل کی۔ ان جزائر میں سے اکثر جو سنٹرل ایشیا سے یمن تک پھیلے ہوئے

تھے پہلے ہی شیعی روایات سے بخوبی واقف تھے جن میں اسماعیلی مذہب بھی شامل تھا جس کی وجہ سے فاضل اور باصلاحیت فاطمی داعیوں کی دعوت کا مثبت جواب دیا۔ المستنصر کی طویل حکمرانی کے زمانے تک ان جزائر میں ایک مؤثر اور متحدہ اسماعیلی تحریک قائم ہوچکی تھی۔ منحرف قرمطی اس وقت تک یا تو ناپید ہوچکے تھے یا انہوں نے اپنی بیعت فاطمیوں کے حق میں تبدیل کی تھی۔ تاہم اسماعیلی جماعت کا یہ اتحاد بہت مختصر ثابت ہوا۔ اسماعیلی ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء میں نزاری اور مستعلوی شاخوں میں تقسیم ہوگئے۔ اسماعیلیت کا اس تفرقہ اور فاطمی سلطنت کے زوال کے بعد بھی باقی رہنا ان جزائر میں کام کرنے والے داعیوں کی کامیابیوں کا ثبوت ہے۔ یہاں ہم اس یادگار کامیابی کے (مختلف) پہلوؤں کا صرف خلاصہ ہی پیش کرسکتے ہیں۔

امام الحاکم[ع] کے ماتحت مشرق میں، خاص طور پر عراق اور ایران میں فاطمی دعوت میں منظّم طور پر شدت پیدا کی گئی تھی۔ عراق میں جہاں شیعہ مذہب کے پیرو بویہیوں کے خاتمے کے بعد شیعوں کے خلاف دباؤ میں اضافہ ہوا تھا فاطمی داعی عباسیوں کو نقصان پہنچاتے رہے۔ اب انہوں نے اپنی کوششیں متعدد مقامی امیروں اور بااثر قبائلی سرداروں پر مرکوز کیں جن کی مدد سے وہ بغداد کی خلافت کا قلع قمع کرنے کی آرزو رکھتے تھے۔ اس دور کے جزائر میں کام کرنے والے داعیوں میں سے ممتاز ترین (داعی) حمیدالدین الکرمانی تھے۔ الکرمانی کی ولادت ایران کے صوبہ کرمان میں ہوئی تھی، انہوں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصّہ بحیثیت ایک داعی عراق میں صرف کیا۔ ان کا لقب "حجّت العراقین" (دونوں عراقوں کا حجّت)، جس کا اکثر ان کے نام کے ساتھ اضافہ

کیا جاتا ہے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ الکرمانی ایران کے مغربی مرکزی حصّوں میں بھی سرگرم عمل تھے۔ الکرمانی اور دوسرے داعیوں کی سرگرمیاں بہت جلد عراق میں فاطمی دعوت کیلئے ٹھوس نتائج کا سبب بنیں۔ مثلاً ۴۰۱ھ/۱۰۱۰ء میں موصل، کوفہ اور عراق کے دوسرے شہروں کا عقیلی حکمران قرواش بن المقلد (۳۹۱-۴۴۲ھ/۱۰۰۱-۵۰ء) نے فاطمی اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کیا اور خطبہ امام الحاکمؑ کے نام سے پڑھا۔ عراق کے دوسرے مقامی سردار بھی فاطمیوں کی حمایت کیلئے آگے بڑھے۔ ان پیشرفتوں سے عبّاسی خلیفہ القادر (۳۸۱-۴۲۲ھ/۹۹۱-۱۰۳۱ء) چونک پڑا اور اپنے قلمرو کے مرکز میں اسماعیلیت کی نشر و اشاعت کو روکنے کیلئے فوراً جوابی اقدام کیا۔ القادر نے فوجی دھمکیوں کے ذریعے باغی امیروں کو ڈرانے کے علاوہ فاطمیوں کے خلاف ایک زبردست مناظرانہ مہم کا آغاز کیا۔ ۴۰۲ھ/۱۰۱۱ء میں اس نے متعدد مسلمان علماء کو اپنے دربار میں جمع کیا اور انہیں ایک تحریری دستاویز میں یہ اعلان کرنے کا حکم دیا کہ الحاکمؑ اور ان کے آباؤ اجداد کا تعلق علوی اور فاطمی سلسلۂ نسب سے نہیں ہے۔ اس کے بعد بغداد کے اس نام نہاد "محضر" کو پوری عبّاسی سلطنت کے اندر مساجد میں پڑا گیا۔ القادر نے اسماعیلیوں کو بدنام کرنے اور ان کے عقائد کو رد کرنے کیلئے کئی مناظرانہ رسالے بھی لکھنے کا حکم دیا۔

الحاکمؑ کے دورِ حکومت میں اس مذہب کی بھی داغ بیل پڑی جو بعد میں دروزی مذہب کے نام سے معروف ہوا۔ متعدد داعی جو ایران اور سنٹرل ایشیا سے قاہرہ آئے تھے، بالخصوص الاخرم، حمزہ اور الدّرزی مبہم حالات کے تحت الحاکمؑ اور ان کی امامت کے بارے میں بعض انتہا پسندانہ نظریات کا پرچار

کرنے لگے۔ ان داعیوں نے قدیم شیعی غلات کی روایات اور قدیم قرمطی (اسماعیلیوں) کے معادیاتی توقعات کا سہارا لیتے ہوئے دور اسلام کا خاتمہ اور اس کی شریعت کی منسوخی کا اعلان کیا اور ایک نئی مذہبی تحریک کی بنیاد رکھی۔ تقریباً ۴۱۰ھ/۱۰۱۹ء تک حمزہ اور الدّرزی برملا امام الحاکمؑ کی الوہیت کا بھی اعلان کررہے تھے۔ الدّرزی کے نام کی مناسبت سے ہی بعد میں اس تحریک کے حامی "درزیّہ" یا "دروز" کے نام سے معروف ہوگئے، اور "دروز" ان کا عام لقب مقرر ہوا۔ نئی تحریک نے بڑی تیزی سے قاہرہ میں لوگوں کی توجہ حاصل کی جس سے اس کے بانیوں کے حوصلے بلند ہوگئے اور انہوں نے بڑی دیدہ دلیری سے چیف داعی اور دعوت کے دوسرے رہنماؤں سے ان کے کام میں شریک ہونے اور الحاکمؑ کی الوہیت کو تسلیم کرنے کا تقاضا کیا۔ یہ اوّلین سخت اندرونی بحران تھا جس کا فاطمی دعوت اور اس کی قیادت کو سامنا کرنا پڑا۔

بعد کے بعض سنّی مؤلفین کے دعوؤں کے برعکس، ایسی کوئی شہادت موجود نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ الحاکمؑ نے بذات خود کسی بھی صورت میں ان انتہا پسندانہ عقائد کی حوصلہ افزائی یا حمایت کی ہو جن کے دروز تحریک کے بانی معتقد تھے۔) حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے اپنے متعدد فرامین میں سے کسی میں بھی الوہیت کا دعویٰ نہیں کیا ہے اور قاہرہ میں نظام دعوت کی قیادت اس تحریک کی قطعاً مخالف تھی اور مخصوص فتوؤں کے ذریعے اس نئے عقیدے کی تردید کی ہے۔ یہی وہ حالات تھے جن کے تحت اس نئے عقیدے کی رسمی طور پر اور دینی نقطہ نگاہ سے تردید کرنے کیلئے چیف داعی ختت تکین (ختکیّن) الضّیف نے داعی الکرمانی کو قاہرہ بلایا تھا۔ الکرمانی نے

۴۰۵ھ/۱۰۱۴ء کے آس پاس چند سال تک قاہرہ میں قیام کیا اور امامت کے اسماعیلی شیعی عقیدے پر دوبارہ زور دیتے ہوئے نئے عقیدے کی تردید میں متعدد رسالے مرتب کئے۔ مثلاً اپنی تصنیف الرّسالۃ الواعظہ میں جو الاخرم کے ایک پمفلٹ کے جواب میں ۴۰۸ھ/۱۰۱۷ء میں لکھا ہے الکرمانی نے اس نظریے کو واضح طور پر مسترد کیا ہے کہ الحاکمؑ صفاتِ الوہیت کے حامل ہیں، وہ ایسے نظریات کو کفر کے برابر قرار دیتے ہیں۔[۳۸] الکرمانی نے اس بات پر زور دینا بھی ضروری سمجھا کہ دور اسلام اور اس کی شریعت کا جواز الحاکمؑ کے بے شمار جانشینوں کے ماتحت روز آخر تک جاری رہے گا۔

الکرمانی کی تحریریں وسیع پیمانے پر گردش میں لائی گئیں اور بظاہر انتہاپسند دروزی نظریات کو نظام دعوت کے اندرونی حلقوں پر اثر انداز ہونے سے روکنے میں کامیاب ثابت ہوئیں۔ تاہم یہ تحریک پہلے ہی طاقتور اور مقبولِ عام ہوچکی تھی۔ اس کے پیروکار الحاکمؑ کے جانشین امام الظاہرؑ کے ماتحت سخت تشدد کے بعد بھی باقی رہے اور بعد میں انہوں نے شام میں ایک مستقل مرکز قائم کیا۔ اس عرصے میں جب ۴۱۱ھ/۱۰۲۱ء میں الحاکمؑ اپنے معمول کی شبانہ گشتوں میں سے ایک (گشت) کے دوران پُر اسرار طور پر غائب ہوگئے تو نئے عقیدے کو ایک نئی زندگی ملی۔ امام الحاکمؑ بظاہر کسی سازش کے شکار ہوگئے تھے اور ان کا جسم کبھی نہیں ملا۔ مگر دروز تحریک کے رہنماؤں نے الحاکمؑ کی گم شدگی کو اختیاری غیبت قرار دیا اور اس کی تعبیر ایک فوق الانسانی عمل کی حیثیت سے کی۔ بعد میں دروزیوں نے اپنے عقائد کا ایک خاص مجموعہ تیار کیا اور مقدّس تحریریں تیار کیں جن سے زیادہ

تر حمزہ کی تعلیمات کی عکاسی ہوتی ہے۔ دروزی جو ایک انتہائی بند اور مخفی جماعت ہیں اور اب بھی الحاکمؒ کے ظہور کے انتظار میں ہیں اسوقت زیادہ تر شام اور لبنان میں پھیلے ہوئے ہیں۔(۳۹)

سنّی سلجوقیوں نے ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء میں عبّاسیوں کے مخدومین کی حیثیت سے شیعی بویہیوں کی جگہ لے لی۔ مگر فاطمی دعوت کا اس کے بعد بھی مشرقی سرزمینوں میں کامیابی سے پرچار کیا گیا۔ سلجوقی اپنے آپ کو سنّی اسلام کے نئے چمپئین سمجھتے تھے۔ اسلئے وہ بھی فاطمیوں کا قلع قمع کرنا چاہتے تھے۔ سلجوقیوں کے سرگرم مخالفانہ موقف کے باوجود پانچویں/گیارہویں صدی کے وسط تک فاطمی داعیوں نے عراق اور ایران کے مختلف حصّوں، بالخصوص فارس، کرمان، اصفہان، رئے اور جبال کے دوسرے علاقوں میں بہت سے لوگوں کو اسماعیلی مذہب میں داخل کیا تھا۔ فارس میں داعی المؤید فی الدّین الشیرازی کے ماتحت دعوت میں شدت پیدا کی گئی تھی جو مقامی چیف داعی کی حیثیت سے اپنے والد کے جانشین بنے تھے۔ المؤید جو امام المستنصرؑ کے دور کے ممتاز ترین داعی تھے تقریباً ۳۹۰ھ/۱۰۰۰ء میں فارس کے دارالخلافہ شیراز میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے والد فارس کے بویہی حلقوں میں ایک بااثر شخص تھے۔ ۴۲۹ھ/۱۰۳۷ء میں المؤید نے بویہی امیر ابو کالیجار مرزبان (۴۱۵۔۴۴۰ھ/۱۰۲۴۔۱۰۴۸ء) کی ملازمت اختیار کی جس نے فارس اور خوزستان پر حکومت کی ہے۔ المؤید کی پیشہ ورانہ زندگی کے بعد کے عشرے ان کی سرگزشت میں بڑی خوبی سے ثبت ہوئے ہیں۔(۴۰) وہ بہت جلد ابو کالیجار اور اس کے بہت سے درباریوں کے علاوہ بویہیوں کی ملازمت کرنے

والے دیلمی سپاہیوں کی ایک بڑی تعداد کو ہم مذہب بنانے میں کامیاب ہوئے۔ فارس میں المؤید کی کامیابی کو فطری طور پر عبّاسیوں کے مخالفانہ ردعمل کا سامنا کرنا پڑا جنھوں نے اس داعی کو مستقل طور پر فاطمی مصر منتقل ہونے پر مجبور کیا۔ آپ ۴۳۹ھ/۱۰۴۷ء میں قاہرہ پہنچے اور چیف داعی القاسم بن عبدالعزیز کے ساتھ قریبی تعلقات قائم کئے جو القاضی النّعمان کے پڑپوتوں میں سے تھے اور ان کی اولاد میں فاطمیوں کے ماتحت اس اعلیٰ منصب پر فائز ہونے والے آخری شخص تھے۔ اس کے بعد المؤید نے فاطمی "دولت" اور اسماعیلی "دعوت" کے معاملات میں ایک فعّال کردار ادا کیا۔ ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء میں امام المستنصرؑ نے انہیں چیف داعی مقرر کیا اور اس منصب پر آپ، ماسوا بیچ میں ایک مختصر وقفے کے ۴۷۰ھ/۱۰۷۸ء میں اپنی وفات سے ذرا پہلے تک یعنی بیس برس برقرار رہے۔ اس حیثیت میں المؤید نے کئی جزیروں، بالخصوص ایرانی سرزمینوں اور یمن میں دعوت کے سربراہوں کے ساتھ قریبی رابطہ قائم کیا۔

المؤید کی آپ بیتی کے دریافت نے اس مرکزی کردار کو واضح کیا ہے جو اس داعی نے فاطمیوں اور ترک سپہ سالار البساسیری کے درمیان واسطہ کی حیثیت سے ادا کیا ہے۔ البساسیری نے ایک مختصر عرصے کیلئے عراق میں سلجوقیوں کے خلاف فاطمیوں کی حمایت کی تھی۔ البساسیری نے بویہی حکومت کے آخری سالوں کے درہم برہم حالات سے فائدہ اٹھا لیا اور عراق میں کئی شہروں پر قبضہ کیا، جبکہ سلجوقی حکمران طغرل پہلے سے اپنے کیمپ کے منحرفین کو دبانے میں مصروف تھا۔ اس کے بعد البساسیری نے المستنصرؑ سے ان کے نام پر بغداد فتح کرنے کیلئے مدد کی درخواست کی۔ ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء میں

فاطمی حکومت نے المؤید کو شام اور عراق کی جانب روانہ کیا تاکہ لازمی سامان اور مالی امداد البساسیری کے سپرد کریں۔ المؤید تقریباً تین سال تک البساسیری کو مشورے دیتے رہے اور فاطمی خلیفہ کیلئے ان کی حمایت حاصل کرنے کی خاطر متعدد مقامی قبائلی امروں کے ساتھ بھی گفت و شنید کا سلسلہ جاری رکھا۔ اب عراق میں المؤید کی نگرانی میں، جنہوں نے البساسیری کی تمام پالیسیوں اور اتحادیوں کی منصوبہ بندی کی تھی دعوت کی سرگرمیوں میں شدت پیدا کی گئی۔ ۴۴۸ھ/۱۰۵۷ء میں البساسیری نے سلجوقیوں کو ایک زبردست شکست دی جو ایک سال قبل بغداد میں داخل ہوئے تھے۔ اب عراق کے عقیلیوں نے ایک بار پھر فاطمیوں کو تسلیم کیا۔

ذوالقعدہ ۴۵۰ھ/دسمبر ۱۰۵۸ء میں البساسیری بغداد میں داخل ہوا اور اپنی فتح کو عروج تک پہنچا دیا۔ اس نے فوراً اذان کا شیعی طریقہ نافذ کیا اور خطبہ امام المستنصرؑ کے نام سے پڑھا۔ عباسی خلیفہ القائم (۴۲۲۔۶۷ھ/۱۰۳۱۔۷۵ء) کو عقیلی امیر کی نگرانی میں دیدیا، جبکہ عباسیوں کے نشان خلافت کو قاہرہ بھیجا گیا۔ ایسا دکھائی دیتا تھا کہ فاطمی بالآخر، گوکہ عارضی طور پر اپنا دیرینہ نصب العین حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے تھے۔ مگر فاطمی البساسیری کی مدد سے دستبردار ہوگئے، جس کی وجہ یہ تھی کہ قاہرہ میں ایک نیا وزیر برسراقتدار آیا تھا جو البساسیری کی مدد کرنا نہیں چاہتا تھا جبکہ البساسیری کو طغرل کی مکمل فوجی قوّت کا سامنا کرنا پڑا جو اس وقت تک اپنے خاندان کے باغیوں کو دبانے میں کامیاب ہوا تھا۔ چنانچہ ذوالقعدہ ۴۵۱ھ/دسمبر ۱۰۵۹ء میں البساسیری بغداد میں ہتھیار ڈالنے پر مجبور ہوا۔ اس کے بعد

سلجوقیوں نے اس کا تعاقب کیا اور اسے قتل کیا۔ اس طرح البساسیری کا قصہ تمام ہوا جس نے المؤید کی رہنمائی میں پورے ایک سال تک عباسی دارالخلافہ میں فاطمیوں کا اقتدار اعلیٰ قائم کیا تھا۔

اس عرصے میں فاطمی دعوت ایران کے بہت سے حصّوں میں، جو اب سلجوقی سلطنت میں ضم کئے گئے تھے جاری رہی۔ ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء کے عشرے کے آغاز تک سلجوقی قلمرو کے ایرانی اسماعیلیوں کو ایک واحد داعی، یعنی عبدالملک ابنِ عطاش کی قیادت نصیب ہوئی تھی جن کے خفیہ مراکز سلجوقیوں کے اصل دارالخلافہ اصفہان میں تھے۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ عبدالملک، جو ایک فاضل اسکالر بھی تھے اوّلین داعی تھے جنہوں نے ایران میں، اور شاید عراق میں بھی اپنی قیادت میں مختلف اسماعیلی جماعتوں کو منظّم کیا تھا۔ خراسان، بدخشان، مرکزی ایشیا اور اس کے گردونواح کے بعض علاقے ان کے ماتحت نہیں تھے۔ ۳۹۵ھ/۱۰۰۵ء میں سامانیوں کے زوال کے بعد ایرانی دنیا کے مشرقی حصّوں میں بھی دعوت کو روز افزوں کامیابی حاصل ہوئی تھی، جبکہ نئے قائم ہونے والے قراخانی اور غزنوی خاندان سابق سامانی قلمروؤں کو آپس میں بانٹ رہے تھے۔ اس بات کی تصدیق اس حقیقت سے ہوئی ہے کہ ۴۳۶ھ/۱۰۴۴ء میں مشرقی قراخانی سلطنت کے حکمران بغراخان نے ان اسماعیلیوں کے قتل عام کا حکم دیا جن کو اس کی سلطنت میں کام کرنے والے داعیوں نے اسماعیلی بنایا تھا۔ فاطمی دعوت مغربی قراخانی قلمروؤں مثلاً بخارا، سمرقند، فرغانہ اور ماوراء النہر کے دوسرے علاقوں میں بھی کامیابی سے ہمکنار ہوئی تھی۔(۴۱)

ناصرخسرو امام المستنصرؑ کے زمانے کے ممتاز ترین دعاۃ میں سے تھے جنہوں نے دنیائے ایران کے دور دست مشرقی علاقوں میں اسماعیلیت کی نشر و اشاعت میں ایک کلیدی کردار ادا کیا ہے۔ ناصرخسرو جو ایک فاضل متألہ، فلسفی، سیّاح اور فارسی زبان کے معروف شاعر ہیں ۳۹۴ھ/۱۰۰۴ء میں بلخ میں پیدا ہوئے تھے جو اس وقت خراسان میں ضلع مرو کا ایک حصّہ تھا۔ ان کے خاندان کا تعلق سرکاری عہدہ داروں اور جاگیرداروں سے تھا۔ جوانی کے ایام میں ناصرخسرو غزنویوں اور ان کے سلجوقی جانشینوں کے ماتحت مرو میں (جو اس وقت ترکمانستان میں ہے) انتظامی عہدوں پر فائز رہے۔ تقریباً ۴۳۷ھ/۱۰۴۵ء میں ناصرخسرو ایک روحانی انقلاب سے گزرے جو ان کے لئے اسماعیلی مذہب اختیار کرنے کا سبب بنا۔ چنانچہ انہوں نے سرکاری ملازمت سے استعفیٰ دیدیا اور بظاہر سفر حج کے بہانے مکّہ کی جانب ایک طویل سفر پر روانہ ہوگئے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اس سات سالہ سفر نے جسے انہوں نے بڑی وضاحت کے ساتھ اپنے سفرنامے میں بیان کیا ہے ناصر کو فاطمی دارالخلافہ پہنچا دیا۔ آپ ۴۳۹ھ/۱۰۴۷ء میں وہاں پہنچے جو وہی سال ہے جس میں المؤید وہاں پہنچے تھے۔ ناصرنے تقریباً تین سال تک قاہرہ میں قیام کیا اور ایک داعی کی حیثیت سے تربیت حاصل کی۔ اس عرصے کے دوران وہ خلیفہ امام المستنصرؑ سے ملاقات کرنے میں کامیاب ہوگئے اور المؤید کے ساتھ بھی قریبی تعلقات قائم کئے جو فاطمی دعوت کے مرکزی ہیڈکوارٹر میں ان کے اتالیق بنے۔ بعد میں ناصر نے اپنی کئی نظمیں المؤید کی تعریف و توصیف میں لکھی ہیں۔

۴۴۴ھ/۱۰۵۲ء میں ناصر واپس بلخ پہنچے (جو اِس وقت شمالی افغانستان میں مزارشریف کے نزدیک ہے) اور ایک داعی، یا بقول ناصر حُجّت خراسان کی حیثیت سے اپنے پیشے کا آغاز کیا۔ انہوں نے اپنے خفیہ مراکز بلخ میں قائم کئے جہاں سے نیشاپور اور خراسان کے دوسرے علاقوں تک دعوت کو وسعت دی۔ ناصر نے طبرستان (مازندران) اور شمالی ایران میں بحرخزر کے دوسرے علاقوں میں بھی اسماعیلی مذہب پھیلا دیا جہاں وہ بذات خود گئے ہیں۔ ۴۵۲ھ/۱۰۶۰ء تک سنّی علماء کی مخالفت نے جو ناصر پر ملحد ہونے کا الزام لگاتے تھے اور ان کے گھربار کو ویران کیا تھا اس داعی کو بدخشان میں دور دراز وادیٔ یمگان فرار ہونے پر مجبور کیا۔[۴۲] وہاں پامیر کے پہاڑوں کے درمیان انہوں نے ابوالمعالی علی بن الاسد کے پاس پناہ لی جو بدخشان کا ایک نیم خودمختار اسماعیلی امیر تھا۔ یمگان میں ناصر کی جلا وطنی کا مبہم دور ان کی وفات تک جاری رہا جو ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء کے بعد کسی نامعلوم تاریخ میں ہوئی ہے۔ جزائر میں کام کرنے والے دوسرے داعیوں کی طرح ناصر نے بھی قاہرہ میں دعوت کے ہیڈکوارٹرز کے ساتھ اپنے روابط برقرار رکھے اور کتابیں اور عام ہدایات حاصل کرتے رہے۔

ناصرخسرو نے اکثر اپنی جلاوطنی کے زمانے میں ہی دعوت کو پورے بدخشان میں (جو جدید زمانے میں دریائے جیحون یا آمو دریا کے ذریعے افغانستان اور تاجکستان کے درمیان تقسیم ہوا ہے) پھیلا دیا۔ بہرحال بدخشان کے اسماعیلی اور ہندوکش کے علاقے میں ان کی ذیلی جماعتیں جو اب ہنزہ اور پاکستان کے دوسرے شمالی علاقہ جات میں مقیم ہیں ناصرخسرو کو اپنی جماعتوں

کے بانی سمجھتی ہے اور بطور احترام انہیں "پیر" یا شاہ سید ناصر کے نام سے موسوم کرتی ہیں۔ ناصر نے اپنی شاعری کے بہت بڑے حصّے کے علاوہ اپنی فلسفیانہ الہیاتی تحریروں کا بہت بڑا حصّہ بھی یمگان ہی میں معرض وجود میں لایا ہے جن میں جامع الحکمتین بھی شامل ہے جو ان کی آخری معروف کتاب ہے جو ۴۶۲ھ/۱۰۷۰ء میں مکمل ہوئی ہے اور اپنے اسماعیلی مربی (امیر علی ابن اسد) کی درخواست پر لکھی گئی ہے۔[۴۳] بدخشان کے اسماعیلیوں نے جو بعد میں نزاری اسماعیلیت کے پیرو بن گئے ناصر کی صحیح اور ان سے منسوب کتابیں محفوظ رکھی ہیں جو سب کے سب فارسی زبان میں ہیں۔ ناصرخسرو کا مقبرہ اس وقت افغان بدخشان کے مرکز فیض آباد کے گرد و نواح میں موجود ہے۔

فاطمی اسماعیلیت نے ایک اور بڑی کامیابی قاہرہ کے نزدیک یمن میں حاصل کی جہاں اسماعیلی مذہب ایک دبی ہوئی شکل میں پوری چوتھی/دسویں صدی کے دوران برقرار رہی تھی۔ اس عرصے کے دوران جبکہ دعوت کو ابن حوشب منصور الیمن کے بعد پے در پے آنے والے داعی خفیہ طور پر چلاتے تھے یمن پر متعدد مقامی خودمختار خاندانوں نے حکومت کی جن میں زیدی اماموں کی حکومت بھی شامل تھی۔ المستنصرؑ کی تخت نشینی کے زمانے تک یمنی دعوت کی قیادت علی بن محمد الصلیحی کے ہاتھوں میں چلی گئی تھی جو حراز کے پہاڑی علاقے میں طاقتور بنی ہمدان کا ایک اہم سردار تھا۔ ۴۲۹ھ/۱۰۳۸ء میں داعی علی الصلیحی نے حراز میں اقتدار حاصل کیا جو صلیحی خاندان کی عملی تاسیس کی علامت تھی جس نے فاطمیوں کی ایک ذیلی امارت کی حیثیت سے تقریباً ایک صدی یعنی ۵۳۲ھ/۱۱۳۸ء تک یمن کے مختلف حصّوں پر حکومت کی۔

علی نے بنوہمدان اور یمن کے دوسرے قبائل کی طرف سے بڑے پیمانے پر مدد ملنے کی وجہ سے یمن میں بڑی کامیابی سے فتوحات کے ایک سلسلے کا آغاز کیا اور بہت سے مقامات پر خطبہ فاطمیوں کے نام سے پڑھا۔ اس کی کامیابی زیدیوں کی شکست اور صنعا پر اس کے قبضے کی صورتمیں عروج کو پہنچی جسے اس نے اپنا دارالخلافہ بنا لیا۔ ۴۵۵ھ/۱۰۶۳ء تک علی الصلیحی نے پورے یمن کو مغلوب کیا تھا۔ بعد میں صلیحیوں کی کوششوں کی بدولت فاطمی اقتدار اعلیٰ کو عربستان کے دوسرے حصّوں میں بھی تسلیم کیا گیا جن میں عمان اور بحرین شامل تھے جہاں قرمطی ریاست کا بالآخر ۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء میں خاتمہ ہوگیا تھا۔

صلیحی خاندان کی تاسیس قاہرہ کے فاطمیوں کی قریبی نگرانی میں یمنی اسماعیلیت کی تاریخ میں ایک نئے مرحلے کا نقیب ثابت ہوئی۔ علی الصلیحی نے یمن میں اسماعیلی "دعوت" کے علاوہ صلیحی "دولت" کی بھی قیادت کی۔ بعد میں اس انتظام میں کئی ترمیمات کی گئیں جس کے نتیجے میں یمنی دعوت کے سربراہ کیلئے ایک مکمل خودمختار حیثیت کا آغاز ہوا۔(۴۴) ۴۵۴ھ/۱۰۶۲ء میں داعی علی نے اس وقت کے یمن کے چیف قاضی لمک ابن مالک الحمّادی کو ایک سفارتی مشن پر قاہرہ بھیجا۔ لمک نے دارالعلم میں چیف داعی المؤید کے ساتھ قیام کیا اور تقریباً پانچ سال تک فاطمی دارالخلافہ میں رہا۔ المؤید نے یمنی قاضی کو بالکل اس طرح اسماعیلی عقائد کی تعلیم دی، جس طرح انہوں نے ایک عشرہ قبل ناصرخسرو کو دی تھی۔ ۴۵۹ھ/۱۰۶۷ء میں علی الصلیحی کی وفات کے فوراً بعد لمک اسماعیلی کتابوں کا ایک انمول مجموعہ لے کر واپس یمن آیا۔ اب لمک کو یمن کا چیف داعی بنایا گیا، جبکہ علی الصلیحی کا بیٹا

احمد المکرّم صرف صلیحی ریاست کے سربراہ کی حیثیت سے اپنے والد کا جانشین بنا۔ علی الصلیحی کے جانشینوں کے ماتحت صلیحیوں اور فاطمیوں کے درمیان انتہائی قریبی روابط برقرار رہے جس کی تصدیق ان خطوط اور سجلات سے بخوبی ہوتی ہے جو فاطمی دیوان الانشاء کی طرف سے صلیحیوں کو بھیجے جاتے تھے۔

احمد المکرّم کی حکومت کے آخری عرصے سے جس میں شمالی یمن کا بیشتر حصّہ صلیحیوں کے ہاتھ سے نکل کر زیدیوں کے قبضے میں چلا گیا تھا صلیحی ریاست کا عملی اختیار المکرّم کی بیوی الملکہ السّیدہ حرّیٰ کے پاس رہا۔ السیّدہ اپنے حسن، دلیری، تقویٰ اور آزاد منشی میں مشہور تھی اور ایک انتہائی غیر معمولی ملکہ تھی۔ اس کے اوّلین کاموں میں سے ایک صلیحی ریاست کے دارالخلافہ کو صنعا سے ذوجبلہ منتقل کرنا تھا جہاں اس نے ایک نیا محل بنوائی اور پرانے محل کو مسجد میں تبدیل کیا۔ ملکہ سیاسی اقتدار سنبھالنے کے بعد دعوت کے معاملات میں بھی ایک روز افزوں کردار ادا کرنے لگی جو اس وقت عروج کو پہنچا جب ۴۷۷ھ/۱۰۸۴ء میں اس کے شوہر کی وفات کے بعد المستنصر نے اسے یمن کی حجّت کے منصب پر فائز کیا، اور یہ ملکہ السّیدہ کی صلاحیتوں کا ایک ثبوت ہے۔ یہ حدود دعوت میں مرتبۂ حجّتی یا کوئی بھی اعلیٰ رتبہ کسی عورت کو دینے کی اوّلین مثال تھی۔(۴۵)

صلیحیوں نے فاطمیوں کی اسماعیلی دعوت کو برصغیر ہند میں پھیلانے کیلئے کی جانے والی تازہ کوششوں میں بھی ایک فیصلہ کن کردار ادا کیا جہاں اسماعیلی مذہب سلطان محمود غزنوی کے قتل و غارت کے بعد بھی باقی رہا تھا۔ تقریباً ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء میں یمن سے بھیجے ہوئے داعیوں نے گجرات میں ایک نئی

اسماعیلی جماعت کی بنیاد رکھی۔ المستنصرؑ کی منظوری سے صلیحیوں نے ان داعیوں کے انتخاب اور تقرری کی بھی بذات خود نگرانی کی۔ امام نے خود ملکہ السّیدہ کو مغربی ہندوستان میں دعوت کے معاملات کا ذمہ دار بنالیا۔[۴۶] گجرات کی دعوت نے یمن کے ساتھ قریبی روابط برقرار رکھے اور پانچویں/گیارہویں صدی کے نصف دوم کے دوران وہاں پر قائم شدہ جماعت نے موجودہ طیّبی بوہرا جماعت کی شکل میں نشو و نما پائی۔

خلیفہ امام المستنصرؑ کا طویل دور حکومت جو تقریباً ساٹھ سالوں پر حاوی تھا جو متعدد اندرونی نشیب و فراز سے گزرا اور یہ وہ زمانہ تھا جبکہ فاطمی سلطنت راہِ زوال پر گامزن تھی، فاطمی فوج کے اندر پائی جانے والی نسلی اور قومی رقابتوں نے مصر میں بے چینی کا ایک اہم ذریعہ فراہم کیا۔ بربر، ترک، دیلمی اور افریقی دستوں کے درمیان فرقہ وارانہ لڑائیاں اس وقت انتہا کو پہنچیں جب ۴۵۴ھ/۱۰۶۲ء میں فاطمی فوج قاہرہ کے نزدیک کھلی جنگ میں مصروف ہوگئی۔ بعد میں فاتح ترک افواج کے کمانڈر ناصرالدّولہ نے المستنصرؑ کے خلاف بغاوت کی اور اسکندریہ اور پائینی مصر کے دوسرے علاقوں میں خطبہ عبّاسیوں کے نام سے پڑھا۔ اس عرصے میں مصر مسلسل بحرانوں، غذا کی قلت اور قحط کی آفت میں مبتلا رہا جس کی وجہ مسلسل سات سال (۴۵۷-۴۶۴ھ/۱۰۶۵-۱۰۷۲ء) تک دریائے نیل میں پانی کی سطح کم ہونا تھی۔ ترک افواج کی ظالمانہ کاروائیاں بالآخر امن و امان کی مکمل تباہی کا سبب بنیں۔ ۴۶۱ھ/۱۰۶۸-۶۹ء میں سرکش ترک محافظین نے قاہرہ میں فاطمی محلات اور کتب خانوں کو بھی لوٹ لیا۔

one most imp
اسماعیلی تاریخ

یہی وہ درہم برہم حالات تھے جن کے تحت بالآخر المستنصرؑ نے بدرالجمالی سے، جو ایک ارمنی جنرل تھا اور شام میں فاطمیوں کی خدمت پر مامور تھا مدد کی درخواست کی۔ بدر ۴۶۶ھ/۱۰۷۴ء میں قاہرہ پہنچا اور اپنے ارمنی دستوں کی مدد سے ترک باغیوں کو کچل دیا۔ وہ بہت جلد سیاسی قوّت پر قابض ہوگیا اور سول، عدلیہ اور مذہبی انتظامیہ کی سربراہی کے علاوہ امیر الجیوش (فوجی کمانڈر) بھی بن گیا جو اس کا معروف ترین لقب ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اپنی بیس سالہ طویل وزارت کے دوران فاطمی ریاست کا عملی حکمران بدر ہی تھا اور المستنصرؑ کی حکومت کے باقیماندہ سالوں میں اس کی کوششوں کی بدولت مصر میں امن اور نسبتاً خوشحالی برقرار رہی۔ تاہم اگرچہ بدر نے شام اور فلسطین میں فاطمیوں کے اقتدار کو دوبارہ بحال کرنے کی کوششیں کیں، مگر اس کے باوجود یہ علاقے عملاً فاطمیوں کے ہاتھ سے نکل گئے اور نووارد ترک قبیلوں کے قبضے میں چلے گئے۔ ۴۷۱ھ/۱۰۷۸۔۷۹ء میں دمشق ایک سلجوقی امیر نشین کا دارالخلافہ بن گیا جس کا مرکز شام تھا، اور المستنصرؑ کی حکومت کے اختتام تک شام اور فلسطین میں فاطمیوں کے سابق مقبوضات میں سے صرف عسقلان اور چند حلی شہر مثلاً عکا اور صور باقی رہے۔ شمالی افریقہ میں اس وقت تک فاطمی قلمرو عملاً صرف خاص مصر تک محدود ہوچکا تھا۔

بدرالجمالی، جو فاطمی وزیروں کے ایک طاقتور خاندان کا بانی تھا اپنے بیٹے الافضل کی جانشینی کا اہتمام کرنے کے بعد ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء میں فوت ہوا۔ چند ماہ بعد ذوالحج ۴۸۷ھ/دسمبر ۱۰۹۴ء میں ابو تمیم معد المستنصر باللہؑ کا بھی قاہرہ میں انتقال ہوا جو آٹھویں فاطمی خلیفہ اور اٹھارہویں اسماعیلی امام تھے۔ ان

کی جانشینی کے مسئلے پر پیدا ہونے والا تنازعہ اسماعیلی جماعت کے اندر ایک مستقل تفرقے کا باعث بنا جس کے نتائج اسماعیلیت کیلئے دیرپا ثابت ہوئے۔

۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء کا نزاری مستعلوی تفرقہ

المستنصرؑ کے زمانے کی متحدہ اسماعیلی دعوت ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء میں ان کی وفات کے بعد دو شاخوں میں تقسیم ہوگئی۔ المستنصرؑ نے ابتدا میں شیعی قاعدۂ نص کے مطابق اپنے فرزند ارشد ابو منصور نزارؑ (۴۳۷۔۴۸۸ھ/۱۰۴۵۔۱۰۹۵ء) کو اپنا جانشین مقرر کیا تھا۔ تاہم ابوالقاسم شہنشاہ کے منصوبے کچھ اور تھے جو الافضل کے نام سے زیادہ معروف ہے اور چند ماہ قبل فاطمیوں کے انتہائی طاقتور وزیر اور امیر الجیوش کی حیثیت سے اپنے والد بدرالجمالی کا جانشین بنا تھا۔ الافضل نے اپنی آمرانہ حیثیت کو مضبوط کرنے کی خاطر نزارؑ کے سب سے چھوٹے سوتیلے بھائی ابوالقاسم احمد (۴۶۷۔۴۹۵ھ/۱۰۷۴۔۱۱۰۱ء) کی حمایت کی جو مکمل طور پر اس کے دست نگر تھے۔ اس وقت الافضل کی بہن سے نوجوان احمد کی شادی بھی ہوئی تھی۔ الافضل بڑی تیزی سے حرکت میں آیا اور المستنصرؑ کی وفات کے دوسرے ہی دن احمد کو المستعلی باللہ کے خلافتی لقب سے ملقب کرکے فاطمی تخت پر بٹھا دیا۔ الافضل نے، جسے فاطمی فوج کی حمایت حاصل تھی بڑی عجلت کے ساتھ المستعلی کیلئے فاطمی دربار کے تمام اکابرین اور قاہرہ میں دعوت کے رہنماؤں کی بیعت حاصل کی۔ اس اہم واقعہ کے بارے میں متضاد بیانات پائے جاتے ہیں۔ بعد میں مستعلوی اسماعیلی قیادت نے ان حالات کے بارے میں مختلف تشریحات پیش کیں جن میں بستر مرگ پر کی جانے والی ایک تقرری بھی شامل تھی جس کے مطابق امام المستنصرؑ

نے مبینہ طور پر المستعلی کو اپنا ولی عہد مقرر کیا تھا۔(۷) تاہم تاریخی اعتبار سے حقیقت یہ ہے کہ المستنصرؑ نے نزارؑ کے حق جانشینی کو ہرگز منسوخ نہیں کیا تھا اور یہ کہ المستعلی کو الافضل نے ایک چال کے ذریعے فاطمی تخت پر بٹھا دیا تھا جو محل کی ایک ناگہانی سازش (Palace coup) تھی۔ اس سے اس امر کی بھی وضاحت ہوجاتی ہے کہ نزارؑ نے الافضل کے عزائم کی توثیق کرنے سے کیوں انکار کیا اور ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء کے آغاز میں بغاوت کرکے اسکندریہ کیوں چلے گئے۔

Training

نزارؑ کو اسکندریہ میں، جو بعض ایسے فوجی جتھوں کا مرکز تھا جن کو بدرالجمالی نے دبا دیا تھا بہت زیادہ مقامی حمایت حاصل ہوئی۔ وہاں پر شہر کے گورنر اور اسماعیلی قاضی نے ان کے دعویٰ کی حمایت کی۔ اس کے فوراً بعد "المصطفیٰ لِدین اللہ" کے لقب کے ساتھ ان کی خلافت کا اعلان کیا گیا اور انہوں نے اہل اسکندریہ کی بیعت حاصل کی۔ اسکندریہ میں نزارؑ کی خلافت اور امامت کے اعلان کی تصدیق سونے کے ایک دینار سے بھی ہوئی ہے جو ۱۹۹۴ء میں دریافت ہوا ہے۔ یہ منفرد (دریافت شدہ) سکّہ جسے ۴۸۸ھ میں ڈھالا گیا ہے اس وقت دی انسٹیٹیوٹ آف اسماعیلی اسٹڈیز لندن کے کتب خانے کے مجموعے میں محفوظ ہے۔ افضل کی فوج کے ساتھ تصادم میں ابتدا میں نزارؑ کامیاب ہوئے۔ تاہم ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء کے آخر تک الافضل نزارؑ کے خلاف، جن کے حامی اور اتحادی اس وقت تک منتشر ہوگئے تھے، ذاتی طور پر میدان جنگ میں اترا، اور انہیں ہتھیار ڈالنے پر مجبور کیا۔ نزارؑ کو قاہرہ لے گئے اور وہاں انہیں قتل کیا گیا۔

(المستنصرؒ کی جانشینی کے سوال پر پیدا ہونے والے تنازعے نے اسماعیلیوں کو مستقل طور پر دو حریف گروہوں میں تقسیم کیا جو بعد میں "نزاریہ" (نزاری) اور "مستعلیّہ" (مستعلوی) کے ناموں سے موسوم ہوگئے) المستعلی کی امامت کو جو فاطمی خلافت پر براجمان ہوئے تھے قاہرہ میں سرکاری نظام دعوت کے علاوہ مصر، یمن اور مغربی ہندوستان کی اسماعیلی جماعتوں نے بھی تسلیم کیا۔ ان اسماعیلیوں نے جن کا انحصار فاطمی رژیم پر تھا، اور بعد میں بھی المستعلی کی نسل میں امامت کے قائل ہوگئے، قاہرہ کے ساتھ اپنے روابط برقرار رکھے جو اس کے بعد مستعلوی اسماعیلی دعوت کیلئے ہیڈکوارٹرز کا کام دیتا رہا۔

مشرقی سرزمینوں میں صورتحال بالکل مختلف تھی جہاں فاطمیوں کا کوئی سیاسی اثر و رسوخ نہیں تھا۔ ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء تک حسن صبّاح ایرانی اسماعیلیوں کے لیڈر کی حیثیت سے ابھر آئے تھے) اب سلجوقی قلمروؤں میں نزاری اور مستعلوی تنازعے میں طرفداری کی ذمہ داری کا دارومدار حسن صبّاح پر تھا جنہوں نے نزارؒ کی حمایت کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی۔(حقیقت یہ ہے کہ حسن نے خود مختار نزاری دعوت کی بنیاد رکھی اور فاطمی رژیم اور قاہرہ میں دعوت کے ہیڈکوارٹرز کے ساتھ اپنے تعلقات منقطع کئے۔ اس فیصلے میں ایران کے علاوہ عراق کی تمام جماعت نے بھی حسن کی حمایت کی۔ نزارؒ کے حامی مصر میں بھی موجود تھے۔ مگر الافضل نے انہیں فوراً دبا دیا۔ امام مستنصرؒ کی جانشینی کے جھگڑے کی جانب شام کے اسماعیلیوں کا اصل ردعمل مبہم ہے۔ تاہم نسبتاً ایک چھوٹی سی جماعت ہونے کے باوجود شام میں اسماعیلیوں کے دونوں گروہ موجود تھے۔ ایک سابق فاطمی قلمرو کی حیثیت سے

شام کے مرکزی حکومت کے ساتھ قریبی روابط تھے، لہٰذا وہاں کے اسماعیلیوں کی اکثریت نے ابتدا میں غالباً مصر میں رونما ہونے والے واقعات کی عملی صورتحال کی تصدیق کی ہے اور المستعلی کو تسلیم کیا ہے۔ تاہم ۵۱۰ھ/۱۱۲۰ء کے عشرے تک ایک روز افزوں نزاری جماعت نے شام کی مستعلوی اسماعیلی جماعت پر غلبہ حاصل کیا تھا اور اسے بتدریج مکمل طور پر اپنے اندر ضم کر لیا تھا۔ ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ سنٹرل ایشیا کے اسماعیلی کافی عرصے تک نزاری مستعلوی تفرقے سے لاتعلق رہے ہیں۔ بہت بعد الموت کے دور میں ہی بدخشان اور سنٹرل ایشیا کے دوسرے حصّوں کے اسماعیلیوں نے برملا نزاری دعوت کی حمایت کی۔

بعد کے فاطمی اور ابتدائی مستعلوی اسماعیلیت

فاطمی ریاست جو تقریباً مکمل طور پر خاص مصر تک محدود ہوچکی تھی اور اپنی سابقہ عظمت سے محروم ہوچکی تھی، ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء میں نزاری مستعلوی تفرقہ کے بعد غیر یقینی حالت میں مزید ۷۷ برس تک باقی رہی۔ فاطمی خلافت سے جو کچھ باقی رہا تھا اس کا اس کے مکمل خاتمے تک تیزی سے زوال پذیر ہونا ان آخری عشروں کی خصوصیات میں شامل ہے۔ المستعلی اور بعد کے فاطمیوں کو جو عام طور پر اپنے وزیروں اور سازشی فوجی کمانڈروں کے ہاتھوں بے بس تھے، مستعلوی اسماعیلی، جو خود بھی طیّبی اور حافظی گروہوں میں تقسیم ہوگئے تھے، مصر، شام، یمن اور گجرات میں اپنے ائمہ تسلیم کرتے رہے۔

المستعلی کے مختصر دور حکومت (۴۸۷۔۹۵ھ/۱۰۹۴۔۱۱۰۱ء) میں فاطمی ریاست کا عملی حکمران الافضل رہا۔ اسی زمانے میں ہی ارضِ مقدس کا اقتدار

مسلمانوں سے چھیننے کیلئے مشرق قریب میں صلیبی نمودار ہوگئے۔ ۴۹۲ھ/۱۰۹۹ء میں انہوں نے عسقلان کے نزدیک فاطمیوں کی ایک فوج کو شکست دی جس کی قیادت الافضل کررہا تھا اور یروشلم پر قبضہ کیا جو ان کا ابتدائی ہدف تھا۔ اب صلیبیوں نے مشرق قریب میں مستقل ریاستیں اور آبادیاں قائم کیں اور مسلمان حکمرانوں کے ساتھ جنگوں اور سفارتوں کا سلسلہ شروع کیا۔

۴۹۵ھ/۱۱۰۱ء میں جب المستعلی کی قبل از وقت موت واقع ہوئی تو الافضل نے ان کے پانچ سالہ بیٹے کو الآمر باحکام اللہ کے خلافتی لقب کے ساتھ تخت پر بٹھا دیا جبکہ زمام ریاست اپنے ہاتھ میں رکھی۔ الافضل کی کوششوں کے باوجود اب فلسطین اور شام کے ساحلی شہروں کا بہت بڑا حصّہ صلیبیوں کے قبضے میں چلا گیا جن کے شام کے نزاری اسماعیلیوں کے ساتھ تصادمات کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوا تھا۔ یروشلم کی لاطینی ریاست کے بادشاہ بالدوین اوّل نے ۵۱۱ھ/۱۱۱۷ء میں عارضی طور پر مصر پر حملہ کیا۔ ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء میں الافضل کے قتل کے بعد، جو غالبًا خود فاطمی خلیفہ کے ایماء پر عمل میں آیا تھا فاطمی ریاست کے بگڑتے ہوئے معاملات کی ذمہ داری الآمر نے خود ہی سنبھالی، حتیٰ کہ ۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء میں اسے بھی قتل کیا گیا۔ اکثر منابع کا کہنا ہے کہ ان کے قاتل نزاری فدائی تھے جو اس وقت اپنے لیڈر کے حکم پر اس قسم کی ذمہ داریاں سرانجام دے رہے تھے۔ الآمر نے اپنے چچا نزار اور ان کی اولاد کی امامت کے دعویٰ کو رد کرنے کیلئے سرکاری طور پر متعدد کوششیں کیں۔

جیسا کہ مذکور ہوا، فاطمی خلیفہ المستعلی کو قاہرہ کے مراکز دعوت، مصر کے اسماعیلیوں اور شام کی جماعت کی اکثریت نے بحیثیت امام تسلیم کیا تھا۔

یمن میں اس وقت صلیحیوں اور فاطمی حکومت کے درمیان پائے جانے والے قریبی تعلقات کی وجہ سے ملکہ السیّدہ نے بھی المستعلی کی امامت کی حمایت کی۔ السیّدہ کے فیصلے کے نتیجے میں جو قاہرہ کے ساتھ اپنے تعلقات برقرار رکھنا چاہتی تھی یمن کی پوری اسماعیلی جماعت اور گجرات کی جماعت نے بھی جس کا انحصار یمن پر تھا مستعلی کیمپ میں شمولیت اختیار کی۔ نیز المستعلی کی وفات کے بعد تمام مستعلوی اسماعیلیوں نے اپنے نئے امام کی حیثیت سے الآمر کو تسلیم کیا۔ عمر رسیدہ صلیحی ملکہ کو المستعلی کے دعویٰ کی حمایت میں کرنے والے اس فیصلے میں یمنی دعوت کے انتظامی سربراہ داعی لمک اور اس کا بیٹا اور جانشین یحیٰ کی مکمل حمایت حاصل تھی۔ یحیٰ نے تقریباً ۴۹۱ھ/۱۰۹۸ء میں اپنے والد کی وفات کے بعد دعوت کے معاملات کی ذمہ داری سنبھالی۔ جب ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء میں یحیٰ ابنِ لمک کا انتقال ہوا تو اس کے بعد اس کا معاون داعی الذّئیب بن موسےٰ الوادعی الھمدانی یمن میں دعوت کا انتظامی سربراہ بنا۔ اس کی تقرری کو متوفی داعی اور صلیحی ملکہ یعنی دونوں کی پیشگی منظوری حاصل تھی۔ تاہم اب صلیحی ریاست خود آشفتہ حال تھی۔ زیدیوں اور دوسرے مقامی خاندانوں کی طرف سے مسلسل دباؤ کے ساتھ ساتھ متعدد قبائلی سرداروں نے بھی السیّدہ کے اقتدار کو خطرے میں ڈالا تھا۔ نتیجتاً صلیحیوں کے ہاتھ سے صنعا نکل گیا اور ایک نئے ہمدانی خاندان کے قبضے میں چلا گیا جسے باغی سرداروں کی حمایت حاصل تھی۔

الآمر کے قتل نے مستعلوی اسماعیلیوں کو ایک نئے بحران سے دوچار کیا جس کے نتیجے میں ان کی جماعت دوگروہوں یعنی حافظی اور طیّبی میں تقسیم

ہو گئی۔[۴۸] فاطمی خلافت بھی انتشار کے دہانے پر تھی جو خاندانی، مذہبی، سیاسی اور فوجی بحرانوں کے تقریباً ایک غیر منقطع سلسلے کی علامت بنی۔ طیّبی مستعلوی روایت کے مطابق الآمر کی وفات سے چند ماہ قبل ان کے ہاں ایک بیٹا پیدا ہوا تھا جن کا نام الطیّب تھا۔ اس روایت کی تصدیق الآمر کے ایک خط سے ہوتی ہے جو یمن کی صلیحی ملکہ کے نام بھیجا گیا تھا۔ الطیّب کی ولادت کی تاریخی تصدیق دوسرے مورّخین کے ساتھ ساتھ ابن میّسر[۴۹] کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔ بہرکیف الطیّب کو فوراً الآمر کا جانشین مقرر کیا گیا۔ تاہم الآمر کی وفات کے بعد اقتدار پر ان کے ایک رشتہ دار بھائی ابوالمیمون عبدالمجید نے قبضہ کیا جو المستنصرؑ کے پوتوں میں سے تھا اور اس وقت فاطمی خاندان کا معمر ترین شخص تھا۔

عبدالمجید نے رسمی طور پر نائب الخلافہ کی حیثیت سے حکومت کی اور الطیّب کی موجودگی کو چھپانے کا اہتمام کیا جن کے انجام کے بارے میں کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔ اس کے فوراً بعد فوج نے الافضل بن بدرالجمالی کے بیٹے ابو علی احمد کو جس کا عرف کتیفات تھا وزارت کے منصب پر فائز کیا، جبکہ خود عبدالمجید نائب الخلافہ یا "ولی عہدالمسلمین" کی حیثیت سے برسراقتدار رہا۔ کتیفات نے وزارت حاصل کرنے کے فوراً بعد ایک ایسی حالت میں جسے فاطمی خاندان کی پوری تاریخ میں سب سے تشویشناک واقعہ کہا جاسکتا ہے، عبدالمجید کو زندان میں ڈالدیا اور اثناعشریوں کے بارہویں امام یا مہدی کے اقتدارِ اعلیٰ کا اعلان کیا جو ۲۶۰ھ/۸۷۴ء سے غائب ہے۔ کتیفات نے، جو اب ایک اثناعشری شیعہ بن گیا تھا قاہرہ میں سکے ڈھالے اور خود کو امام

غائب کے نائب کے نام سے موسوم کیا۔ مجاز دعویداروں کی عدم موجودگی میں فاطمی خلافت اور امامت کی جانشینی کے مسئلے کا یہ ایک انوکھا، مگر عارضی حل ہوسکتا تھا۔

۵۲۶ھ/۱۱۳۱ء میں ایک اور سازش میں، جسے فاطمی خاندان کے حامیوں نے منظم کیا تھا کتیفات کا تختہ الٹ دیا گیا اور اسے قتل کیا گیا۔ عبدالمجید کو قید سے چھڑایا گیا اور اسے دوبارہ اقتدار پر بحال کیا گیا۔ شروع شروع میں اس نے دوبارہ نائب الخلافہ کی حیثیت سے حکومت کی، مگر تین ماہ بعد ربیع الثانی ۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء میں الحافظ لدین اللہ کے لقب کے ساتھ اس کی خلافت اور امامت کا اعلان کیا گیا، اور اسماعیلی مذہب کو فاطمی ریاست کے سرکاری مذہب کی حیثیت سے دوبارہ بحال کیا گیا۔ الحافظ کے والد نے اس سے پہلے کوئی حکومت نہیں کی تھی۔ چنانچہ اس کی خلافِ معمول جانشینی کو ایک سجل کے ذریعے باقاعدہ بنایا گیا جسے فاطمی دیوان الانشاء نے اس دعویٰ کے ساتھ جاری کیا کہ الآمر نے اپنے رشتے کے بھائی الحافظ کو ذاتی طور پر بالکل اسی طرح اپنا جانشین مقرر کیا تھا جس طرح آنحضرتؐ نے اپنے عمزاد بھائی علیؑ کو غدیرِ خم میں مسلمانوں کی قیادت کیلئے مقرر فرمایا تھا۔[۵۰] اس دستاویز نے جواز کی ایک بنیاد فراہم کی جس کی وجہ سے فاطمی حکومت غیر یقینی حالت میں مزید چار عشروں تک جاری رہی۔

الحافظ کی امامت کا اعلان مستعلوی اسماعیلی جماعت کے درمیان ایک بہت بڑے تفرقے کا سبب بنا، جیسا کہ نزاری و مستعلوی تفرقے میں ہوا تھا۔ قاہرہ کے مراکز دعوت نے الحافظ کے دعویٰ کی بھی توثیق کی۔ نتیجتاً اسے مصر اور

شام کے اکثر مستعلوی اسماعیلیوں کی حمایت بھی حاصل ہوئی جن کا انحصار فاطمی رژیم پر تھا۔ یہ اسماعیلی جنہوں نے الحافظ اور بعد کے فاطمیوں کو اپنے ائمہ کی حیثیت سے تسلیم کیا حافظیہ کے نام سے معروف ہوگئے۔ یمن میں صورتحال بالکل مختلف تھی جہاں خود مستعلوی جماعت کے اندر ایک تلخ مقابلہ تھا جس کی جڑیں بعد کے سیاسی اقتدار کے حصول میں تھیں۔ نتیجتاً یمن کے مستعلوی اسماعیلی خود دو گروہوں میں تقسیم ہوگئے۔ عدن کے زریعیوں اور صنعا کے بعض ہمدانیوں نے جو صلیحیوں سے آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئے تھے اب حافظی دعویٰ کی حمایت کی۔ حقیقت یہ ہے کہ زریعی یمن میں حافظی دعوت کے چیف داعی بن گئے۔ دوسری جانب صلیحی ملکہ جو پہلے ہی قاہرہ سے قدرے بددل ہوچکی تھی طیّبی دعویٰ کی چیمپئین بن گئی اور امامت کیلئے الآمر کے جانشین کی حیثیت سے طیّب کو تسلیم کیا۔ یمن کے ان مستعلوی اسماعیلیوں کے علاوہ مصر اور شام میں بعض چھوٹے چھوٹے گروہ شروع میں آمریّہ کے نام سے معروف تھے، مگر بعد میں خود مختار طیّبی دعوت کے قیام کے نتیجے میں طیّبیہ کے نام سے موسوم ہوگئے۔ چنانچہ ۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء تک المستنصرؑ کے زمانے کی متحدہ اسماعیلی دعوت اور جماعت حریف نزاری، حافظی اور طیّبی فرقوں میں مستقل طور پر تقسیم ہو چکی تھی جو ناقابل مصالحت حد تک ایک دوسرے کے مخالف رہے۔

حافظی مستعلوی اسماعیلیوں نے الحافظ کی طرح بعد کے فاطمی خلفاء کو بھی بطور ائمہ تسلیم کیا تھا، اور مصر میں قدیم فاطمی اسماعیلی روایات بھی جاری رہیں۔ ان روایات میں قاہرہ میں مرکزی دعوت کے لوازمات اور داعی الدّعاۃ

اور قاضی القضاۃ کی تقرری کے علاوہ مجالس الحکمہ کا اجرا شامل تھا۔ تاہم اب فاطمی دعوت کی سرگرمیاں تقریباً صرف فاطمی مصر اور یمن کے بعض حصّوں تک محدود ہوچکی تھیں۔ دارالعلم بھی ہنوز کام کر رہا تھا جس کے دعوت کی سرگرمیوں کے ساتھ قریبی روابط تھے۔ اس ادارے کو ۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء میں قاہرہ میں فاطمی محل کے باہر ایک نئی عمارت میں منتقل کیا گیا تھا جہاں یہ فاطمی خاندان کے زوال کے بعد بند ہونے تک کام کرتا رہا۔ اس دور کے حافظی علماء کا علمی اور ادبی سرگرمیوں میں دلچسپی لینا لازمی امر ہے۔ تاہم فاطمی ریاست کے سقوط کے بعد حافظی دعوت برقرار نہیں رہی، جبکہ حافظی اسماعیلیت فوراً مکمل طور پر ناپید ہوگئی اور ان کے ادب کی حفاظت کیلئے بھی کوئی حافظی جماعت باقی نہیں رہی۔

فاطمی حکومت کے آخری عشروں میں مصر ہر قسم کی اندرونی اور بیرونی مشکلات کے نرغے میں تھا، جبکہ کم سن خلفاء بے بس تماشائی بن کر رہ گئے تھے۔ ماقبلِ آخر فاطمی خلیفہ الفائز پانچ سال کی عمر میں اپنے والد الظّافر (۵۴۴-۹ھ/۱۱۴۹-۵۴ء) کا جانشین بنا۔ جب ۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء میں وہ بغیر کسی اولاد کے فوت ہوا تو فاطمی خاندان اور حافظی امامت کو جانشینی کے ایک اور سخت مسئلے سے دوچار ہونا پڑا۔ فاطمی وزیر اور ریاست کے مالکِ مطلق ابن رزّیک نے الحافظ کے ایک اور پوتے کو "العاضدلدین اللہ" کے لقب کے ساتھ تخت پر بٹھا دیا۔ العاضد کی عمر اس وقت صرف نو برس کی تھی جس کی قسمت میں اپنے خاندان کا خاتم ہونا تھا۔

العاضد کی برائے نام حکومت کا زمانہ فاطمی تاریخ کی انتہائی ہنگامہ خیز اور تشویشناک دور کی علامت بنا۔ طاقت کئی مختصر المدت وزیروں کے ہاتھوں میں

مرکوز رہی جو مسلسل ایک دوسرے کے خلاف سازشوں میں مصروف رہے۔ فرنگیوں نے بھی اپنے حملوں کا سلسلہ دوبارہ شروع کیا اور مصر پر عملاً اپنی سرپرستی قائم کی۔ ان حالات کے تحت فاطمیوں کے ایک وزیر شاور نے جسے ۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء میں معزول کیا گیا تھا شام میں نورالدین کے دربار میں پناہ لی اور اس زنگی حکمران سے دوبارہ وزارت حاصل کرنے کیلئے مدد کی درخواست کی۔ نورالدین کے اپنے توسیع پسندانہ عزائم تھے چنانچہ اس نے شاور کو ایک جنگی مہم کے ہمراہ جس کی قیادت اسدالدین شیرکوہ کر رہا تھا واپس مصر بھیجا۔ اس مہم میں شیرکوہ نے اپنے ہمراہ اپنے بھتیجے صلاح الدین بن ایوب کو بھی لے گیا جو مستقبل کے سنّی ایوبی خاندان کا بانی بنا۔

شاور کو دوبارہ فاطمی وزارت پر بحال کیا گیا، مگر بعد میں نورالدین زنگی کی تیسری لشکر کشی کے دوران جس کی قیادت دوبارہ شیرکوہ کر رہا تھا اسے گرفتار کیا گیا، اور ۵۶۴ھ/۱۱۶۹ء میں قتل کیا گیا۔ چنانچہ العاضد شیرکوہ کو منصب وزارت پر فائز کرنے پر مجبور ہوا، اور جب چند ماہ بعد شیرکوہ فوت ہوا تو صلاح الدین اس کا جانشین بنا جو اپنے چچا کے ہمراہ قاہرہ آیا ہوا تھا۔ صلاح الدین نے جو آخری فاطمی وزیر تھا فاطمی خاندان کو معزول کرنے اور مصر میں اسماعیلیت کو دبانے کیلئے منظّم طریقوں سے زمین ہموار کی جو ایسے اہداف تھے جن کی تلاش میں نورالدین تھا۔ صلاح الدین نے ۷ محرم ۵۶۶ھ/۱۱۷۱ء میں قاہرہ میں خطبہ برسراقتدار عبّاسی خلیفہ کے نام سے پڑھا جو مصر کا پھر سے سنّی اسلام کے لپیٹ میں آنے اور رسمی طور پر فاطمی حکومت کے خاتمے کی علامت تھی۔ چند دن بعد چودھواں اور آخری فاطمی خلیفہ امام العاضد ایک مختصر علالت کے بعد چل بسا۔ چنانچہ ۲۶۲ سال کے بعد فاطمی "دولت" کا

خاتمہ ہو گیا۔ ۵۶۹ھ/۱۱۷۴ء میں نورالدین کی وفات کے بعد صلاح الدین نے ایوبی خاندان کی آزادی کا اعلان کیا جس نے تقریباً تین صدیوں تک مصر، شام، یمن اور مشرق قریب کے دوسرے حصّوں پر حکومت کی۔

العاضد کی وفات کے بعد فاطمی خاندان کے کئی ارکان کو قاہرہ کے اندر کئی مقامات پر مستقل طور پر حراست میں رکھا گیا۔ فاطمیوں کے بے پناہ خزانے جن میں ان کے عظیم کتب خانے بھی شامل تھے، غارت کئے گئے، یا فروخت کئے گئے۔ صلاح الدین نے حافظی نظام دعوت اور تمام فاطمی اسماعیلی روایات اور اداروں کو دبا دیا اور مصر کے اسماعیلیوں پر شدید جبر و تشدد کیا اور دارالعلم کو ایک شفاخانے میں بدل دیا۔ تاہم کچھ عرصے بعد تک العاضد کا بیٹا داؤد (متوفی ۶۰۴ھ/۱۲۰۷ء) کے علاوہ بعض دوسرے فاطمیوں نے بھی حافظی امامت کا دعویٰ کیا۔ ان مدعیوں میں سے بعض نے مصر میں بغاوت کی اور محدود پیمانے پر مقامی حمایت بھی حاصل کی۔[۵۱] ساتویں/تیرہویں صدی کے آخر تک مصر اور شام میں حافظی جماعتیں مکمل طور پر منتشر ہوگئی تھیں۔ ان پیشرفتوں کے نتیجے میں مصر سے ہر قسم کی اسماعیلیت مستقل طور پر ناپید ہوگئی۔ اس عرصے میں ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء میں جنوبی عربستان کی ایوبی فتوحات کے نتیجے میں ہمدانی اور زریعی حامیوں کے زوال کے بعد حافظی اسماعیلیت یمن میں بھی باقی نہیں رہی تھی۔ اس کے بعد مستعلوی اسماعیلیت صرف طیّبی (اسماعیلیت کی) شکل میں باقی رہی۔

دریں اثنا صلیحی ملکہ السّیدہ یمن میں طیّبی جماعت کی لیڈر بن گئی تھی۔ اس نے قاہرہ اور فاطمی رژیم سے اپنے تعلقات بالکل اسی طرح منقطع کئے

جس طرح اس سے قبل المستنصرؒ کی وفات کے بعد ایران میں حسن صبّاح نے منقطع کیا تھا۔ جیسا کہ مذکور ہوا، صلیحی یمن میں اصل اختیار ملکہ السّیدہ کے پاس تھا، اور گجرات اور یمن میں دعوت کے معاملات کا نظم و نسق بھی اسی کے ہاتھوں میں تھا۔ ملکہ کے فیصلے کی داعی الذّئیب نے مکمل طور پر توثیق کی جو اس وقت یمن میں دعوت کا انتظامی سربراہ تھا۔ الّطیّب کے انجام کے بارے میں کچھ بھی معلوم نہیں ہے جنہیں غالبًا الحافظ کے حکم پر خفیہ طور پر قتل کیا گیا تھا۔ تاہم ایک یمنی طیّبی روایت کے مطابق الآمر نے اپنے نومولود بیٹے کو قابل اعتماد داعیوں کی ایک جماعت کی تحویل میں دیدیا تھا جنہوں نے بطریق معمول الّطیّب کو چھپانے کا اہتمام کیا اور طیّبی امامت کیلئے ان کی نسل میں باقی رہنا ممکن بنا دیا۔ در اصل طیّبی مستعلوی اسماعیلیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ ان کی امامت ستر کے موجودہ دور میں جس کا آغاز الّطیّب کی غیبت سے ہوا ہے ان کی اولاد میں آج تک پشت در پشت منتقل ہوتی آئی ہے۔

الملکہ السّیدہ نے ۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء سے ۵۳۲ھ/۱۱۳۸ء میں اپنی وفات تک طیّبی دعوت کو استحکام بخشنے کی پوری کوشش کی۔ ۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء کے فوراً بعد ہی صلیحی ملکہ نے الذّئیب کو کلی اختیارات کے ساتھ داعی مطلق بنا دیا اور امام غائب کے نام سے چلانے کیلئے امور دعوت کی ذمہ داری اس کے سپرد کی۔ یہ اقدام خودمختار طیّبی دعوت کے قیام کی علامت بنی جسے بعدازاں ''الدعوۃ الطیّبیہ'' کے نام سے موسوم کیا گیا۔ ملکہ کے فاطمی رژیم کے ساتھ تعلقات پہلے ہی سے منقطع تھے۔ اب اس نے نئی طیّبی دعوت کو صلیحی رژیم سے بھی خودمختار بنائی جو ایک ایسا اقدام تھا جس نے ایک داعی مطلق کی قیادت میں

طیّبی اسماعیلیت کی بقا کو یقینی بنا دیا۔ داعی مطلق کا لقب الذّئیب کے جانشینوں کے پاس موجودہ زمانے تک برقرار رہا ہے۔[۵۲]

ابتدا میں الذّئیب کی معاونت الخطاب بن الحسن نے کی جس کا تعلق الحجور کے سرداروں کے ایک خاندان سے تھا جو ایک اور ہمدانی قبیلہ تھا۔ الخطاب ایک اہم اسماعیلی مؤلف اور شاعر تھا اور صلیحی ملکہ کے ساتھ اس کی وفاداری اور یمن میں اسماعیلی نصب العین کیلئے اس کی عسکری خدمات نے طیّبی دعوت کی ابتدائی کامیابی میں اہم کردار ادا کیا ہے[۵۳]۔ جب ملکہ کی وفات کے ایک سال بعد ۵۳۳ھ/۱۱۳۸ء میں الخطاب کا بھی انتقال ہوا تو الذّئیب نے اپنے نئے معاون یا "ماذون" کی حیثیت سے جو طیّبی حدود دعوت میں دوسرا بلند ترین رتبہ ہے ابراہیم بن الحسین الحامدی کو مقرر کیا جس کا تعلق بنو ہمدان کے ہمدانی قبیلے سے تھا۔ ۵۴۶ھ/۱۱۵۱ء میں الذّئیب کا انتقال ہوا اور ابراہیم الحامدی (متوفی ۵۵۷ھ/۱۱۶۲ء) طیّبی دعوت کے سربراہ اور دوسرے داعی مطلق کی حیثیت سے اس کا جانشین بنا۔ ابراہیم نے یمن کے طیّبیوں کے مذہبی ادب میں رسائل اخوان الصّفا کو متعارف کرایا۔ اس نے وسیع پیمانے پر الکرمانی کی راحتہ العقل سے استفادہ کیا اور عقائد کے قلمرو میں ایک نئی ترکیب کی بھی تشکیل کی، اور حقیقت یہ ہے کہ اس نے خاص طیّبی حقائق کے نظامِ فکر کی بنیاد ڈالی۔ یہ نظام جو سب سے پہلے ابراہیم کی اہم کتاب موسوم بہ کنزالولد میں پیش کیا گیا ہے الکرمانی کی مابعدالطبیعیاتی ساخت، بالخصوص ان کی دس جداگانہ عقول کی کونیاتی عقیدے کو عرفانی دیومالائی عناصر سے ملا دیتا ہے۔ چنانچہ اسماعیلی فکر میں جس نوافلاطونی کونیاتی نظام کو ایرانی داعیوں نے داخل کیا تھا اس میں یمن میں طیبی مستعلوی داعیوں کے ہاتھوں آخری ترمیم ہوئی۔[۵۴]

درحقیقت الذؤیب، الخطاب اور ابراہیم الحامدی طیبی دعوت کے اوّلین رہنما تھے جنہوں نے صلیحی ملکہ کی رہنمائی اور تحفظ میں یمن میں طیبی مستعلوی اسماعیلیت کو استحکام بخشا۔ طیبی دعوت فاطمی رژیم اور صلیحی ریاست یعنی دونوں سے خودمختار تھی، اور اس سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ یہ دعوت ان دونوں حکومتوں کے زوال کے بعد بھی کیونکر باقی رہی۔ یمن کی طیبی جماعت فاطمی دور کے اسماعیلی ادب کے ایک بہت بڑے حصّے کو بھی محفوظ رکھنے میں کامیاب ہوئی۔ یہی وہ حالات تھے جن کے تحت طیبی اسماعیلیت یمن میں، اور بعد میں گجرات میں کامیابی سے پھیل گئی۔ بتدریج طیبی اسماعیلیوں کی غالب اکثریت برصغیر ہند میں مقیم ہونے لگی جہاں وہ بوہرا کے نام سے معروف ہوگئے۔

حواشی

ا۔ فاطمی مراسم اور ان کی اہمیت کے موضوع پر مندرجہ ذیل کتاب میں تفصیل سے بحث کی گئی ہے جس میں ایم کینارڈ اور دوسروں کی ابتدائی تحقیقات کے حوالے بھی پائے جاتے ہیں۔

Paula Sander s's, *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo* (Albany, NY, 1994).

۲۔ فاطمی مصر کی اقتصادی تاریخ پر کلاڈ کاہن کی متعدد اہم تحقیقات کیلئے دیکھے موصوف کی کتاب موسوم بہ

Makhzūmiyyāt: Etudes sur l'histoire économique et financière de l'Egypte médiévale (Leiden, 1977).

۳۔ ناصر خسرو، سفرنامہ۔ تصحیح محمد دبیرسیاقی (طبع پنجم، تہران، ۱۳۵۶ھ/۱۹۷۷ء)۔ ص۴۷۔۹۹۔

English trans. W. M. Thackston, Jr., *Nāṣer-e-Khosraw's Book of Travels (Safarnāma)* (Albany, NY, 1986), pp. 44–57.

۴۔ ابنِ حوقل۔ کتاب صورة الارض۔ ص۹۶، فرانسیسی ترجمہ Configuration, ج۱، ص۹۴۔ ڈبلیو۔ میڈلنگ نے ۱۹۹۴ء میں ایک کانفرنس میں جو سینٹ پیٹرس برگ میں منعقد ہوئی تھی اس مسئلے پر ایک مقالہ پیش کیا تھا۔ اب ان کا یہ خیال ہے کہ شاید ابنِ حوقل کی اطلاعات بخوبی قابل اعتبار ہیں۔ نیز دیکھئے:

W. Madelung, "The Fatimids and the Qarmaṭīs of Baḥrayn", p. 55 n. 28.

۵۔ مغرب میں دعوت کی نشر و اشاعت اور وہاں پر ابو عبداللہ کی سرگرمیوں پر جو فاطمی خلافت کے قیام کی شکل میں عروج کو پہنچیں النعمان کی، افتتاح الدعوة میں تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ دیکھئے تصحیح القاضی، ص۷۱۔۲۲۲، تصحیح دشراوی، ص۷۴۔۲۵۷، جس میں وسیع پیمانے پر ابو عبداللہ کی سیرة سے استفادہ کیا گیا ہے جو مفقود ہوچکی ہے۔ نیز ادریس کی عیون الاخبار۔ ج۵، ص۴۴۔۸۸۔ نیز دیکھئے:

T. Nagel, *Frühe Ismailiya und Fatimiden im lichte der Risālat Iftitāḥ ad-Da'wa* (Bonn, 1972), pp. 11–48; F. Dachraoui, *Le Califat Fatimide au Maghreb, 296–365 H./909–975 Jc.* (Tunis, 1981), pp. 57–122, and Halm, *Empire of the Mahdi*, pp. 9–128.

۶۔ النعمان، افتتاح الدعوۃ۔ تصحیح القاضی، ص۲۴۹۔۵۰، تصحیح دشراوی، ص۲۹۳۔۴۔

۷۔ اس بغاوت اور اس کی اندرونی وجوہات کیلئے دیکھئے ادریس، عیون الاخبار۔ ج۵، ص۱۷۲۔۳۱۸۔ المقریزی، اتعاظ۔ ج۱، ص۷۵۔۸۹،

G. Marçais, *La Berberie Musulmane et l'Orient au moyen-âge* (Paris, 1946), pp. 131–56; H. Halm, "Der Mann auf dem Esel: Der Aufstand des Abu Yazid gegen die Fatimiden nach einem Augenzeugenbericht", WO, 15 (1984), pp. 144–204, and his *Empire of the Mahdi*, pp. 298–325.

8. F. Dachraoui, "al Mu'izz li-Dīn Allāh", EI2, vol. 7, p. 489.

9. Poonawala, *Biobibliography*, pp. 68–70.

۱۰۔ مثال کے طور پر دیکھئے النعمان کی کتاب المجالس اور ابو علی منصور العزیزی الجوذری کی سیرہ الاستاد جوذر۔ تصحیح ایم۔ کامل حسین اور ایم۔ اے۔ شعیرہ (قاہرہ ۱۹۵۴ء)، ص۸۷۔۱۴۸۔ فرانسیسی ترجمہ

M. Canard, *Vie de l'ustadh Jaudhar* (Algiers, 1958), pp. 127–255.

نیز دیکھئے ادریس، عیون الاخبار۔ ج۶، ص۹۔۲۰۴، اور اسی کی تاریخ الخلفاء الفاطمیّین بالمغرب۔ تصحیح ایم۔ الیعلاوی (بیروت، ۱۹۸۵ء)، ص۵۲۳۔۷۳۹، اور المقریزی، اتعاظ۔ ج۱، ص۹۳۔۱۵۰، ۱۸۶۔۲۳۵۔

11. Asaf A. A. Fyzee, "Qadi an-Nu'man: The Fatimid Jurist and Author", JRAS (1934), pp. 1–32; and the following works by I. K. Poonawala: "Al-Qādi al-Nu'mān's Works and the Sources", BSOAS, 36 (1973), pp. 109–15; "A Reconsideration of al-Qādi

al-Nu'mān's *Madhhab*'', BSOAS, 37 (1974), pp. 572-9; *Biobibliography*, pp. 48-68, and F. Dachraoui, "al-Nu'mān", EI2, vol. 8, pp. 117-18.

۱۲۔ النعمان، کتاب المجالس۔ ص۳۸۶۔۸، ۳۳۵۔۶، ۲۸۷، ۵۴۶۔

۱۳۔ ایضاً، ص۳۰۶۔

۱۴۔ القاضی النعمان، دی بک آف فید۔ مترجم اے۔ اے۔ اے۔ فیضی (بمبئی، ۱۹۷۴ء)، جس میں "کتاب الولایہ" کا ترجمہ پایا جاتا ہے، اور

A. Nanji, "An Ismā'īlī Theory of *Walāyah* in The *Da'ā'im al-Islām* of Qāḍī al-Nu'mān", in D. P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes* (Leiden,1976), pp. 260-73.

15. W. Madelung, "The Sources of Ismā'īlī Law", *Journal of Near Eastern Studies*, 35 (1976), pp. 29-40, reprinted in his *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (London, 1985), article XVIII, and I. K. Poonawala. "Al-Qāḍī al-Nu'mān and Isma'ili Jurisprudence", in Daftary, *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 117-43.

16. See S. M. Stern, "Heterodox Ismā'īlism at the Time of al-Mu'izz", BSOAS, 17 (1955), pp. 10-33, reprinted in his *Studies*, pp. 257-88; Madelung, "Das Imamat", pp. 86-101, and Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 176-80.

17. S. M. Stern, "Ismā'īlī Propaganda and Fatimid Rule in Sind", *Islamic Culture*, 23 (1949), pp. 298-307, reprinted in his *Studies*, pp. 177-88; A. Hamdani, *The Beginnings of The Ismā'īlī Da'wa in Northern India* (Cairo, 1956), pp. 3-16, and Halm, *Empire*

of the Mahdi, pp. 385–92.

۱۸۔ دیکھئے المقریزی، اتعاظ۔ ج۲، ص۲۹۲۔۳۔

۱۹۔ ان نو افلاطونی متون اور قدیم اسماعیلی مفکرین پر ان کے اثرات کے بارے میں دیکھئے :

P. Kraus, "Plotin chez les Arables", *Bulletin de l'Institut d' Egypt*, 23 (1940–1), pp. 263–95, reprinted in P. Kraus, *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam*, ed. R. Brague (Hildesheim, 1994), pp. 313–45; S. Pines, "La Lougue récension de la Théologie d`Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne, " *Revue des Etude Islamiques*, 22 (1954), pp. 7–20; S. M. Stern, "Ibn Hasdāy's Neoplatonist", *Oriens*, 13–14 (1960–1), especially pp. 58–98, reprinted in his *Medieval Arabic and Hebrew Thought* (London, 1983), article VII; R. C. Taylor, *"The Kalām fi maḥḍ al–khair (Liber de causis)* in the Islamic Philosophical Milieu", and F. W. Zimmermann" The Origins of the so–called *Theology of Aristotle*", both in J. Kraye et al. (eds), *Pseudo–Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts* (London, 1986), pp. 37–52 and 110–240, and Walker, *Early Philosophical Shiism*. pp. 37–44.

۲۰۔ اخوان الصّفا اور ان کے رسائل کے بارے میں دیکھئے:

Ian R. Netton, "The Brethern of Purity (Ikhwān al–Ṣafā')", in S. H. Nasr and O. Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy* (London, 1996), vol. 1, pp. 222–30; Y. Marquet, "Ikhwān al–Ṣafā'", EI2, vol. 3 pp. 1071–76, and Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 246–9,

جہاں اضافی حوالے دئے گئے ہیں۔

۲۱۔ ان ایرانی داعیوں کے مابعدالطبیعاتی نظام کی ایک جامع تحقیق کیلئے، جیسا کہ بالخصوص السجستانی نے وضاحت کی ہے، ملاحظہ ہو:

Walker, *Early Philosophical Shiism*, pp. 67–142, and his *Abū Ya'qūb Sijistānī: Intellectual Missionary* (London 1996), pp. 26–103. See also Netton, *Allāh Transcendent*, pp. 210–22, and Azim Nanji, "Ismā'īlī Philosophy", in Nasr and Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*, vol 1. pp. 144–54.

السجستانی کی صرف ایک ہی کتاب یعنی کتاب الینابیع کا انگریزی میں ترجمہ ہوا ہے جس میں ان کے مابعدالطبیعاتی نظام کے بارے میں اہم موضوعات ہیں۔ دیکھئے پال۔ ای۔ واکر:

The Wellsprings of Wisdom: A study of Abū Ya'qūb al-Sijistānī's Kitāb al-Yanābī' (Salt Lake City, 1994), pp. 37–111,

اس کتاب کے عربی متن اور جزوی فرانسیسی ترجمے کیلئے دیکھئے:

H. Corbin, (ed. and tr.), *Trilogie Ismaélienne* (Tehran and Paris, 1961), text pp. 1–97, translation pp. 5–127.

۲۲۔ دیکھئے ابو منصور محمد بن محمد الماتریدی، کتاب التوحید۔ تصحیح ایف۔ خلیف (بیروت، ۱۹۷۰ء) ص۳-۷۲، ۶۳-۴،

Halm, *Kosmologie*, pp. 129–38, 222–4,

مع اقتباسات از البستی، من کشف اسرارالباطنیّہ اور

S. M. Stern, "Abu'l-Qasim al-Bustī and his Refutation of Ismā'īlism", JRAS (1961), pp. 14–35, reprinted in his Studies pp. 299–320.

۲۳۔ حمیدالدین الکرمانی، کتاب الرّیاض۔ تصحیح عارف تامر (بیروت، ۱۹۶۰ء)، ص۶۰_۱۷۶_۲۱۲۔ نیز دیکھئے میڈلنگ "Das Imamat" ص۱۰_۱۱_۱۴۔

۲۴۔ حمیدالدین الکرمانی، راحتہ العقل۔ تصحیح محمد کامل حسین و محمد مصطفیٰ حلمی (قاہرہ، ۱۹۵۳ء)، تصحیح مصطفیٰ غالب (بیروت، ۱۹۶۷ء)۔ الکرمانی کا مابعدالطبیعاتی نظام اور ان کی الٰہیات کی ایک مفصّل تحقیق کیلئے ملاحظہ ہو:

Daniel de Smet, *La Quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l'œuvre de Hamīd ad Dīn al-Kirmānī* (Xe/XIes.) (Louvain, 1995).

۲۵۔ دیکھئے الکرمانی، راحتہ العقل۔ تصحیح حسین اور حلمی، ص۱۳۴_۹، ۲۲۴_۵، اور

H. Corbin, "Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose Ismaélienne", *Eranos Jahrbuch*, 23 (1954), pp. 178–84; English trans. "Divine Epiphany and Spiritu al Birth in Ismailian Gnosis", in his *Cyclical Time*, pp. 90–5, and Netton, *Allāh Transcendent*, pp. 222–9.

۲۶۔ القاضی النّعمان، کتاب الہّمہ فی اٰداب اتباع الائمّہ۔ تصحیح محمد کامل حسین (قاہرہ، ۱۹۴۸ء)، ص۱۳۶_۴۰۔

۲۷۔ النّیسابوری کا گم شدہ رسالہ الرّسالۃ المؤجزۃ الکافیۃ فی ادب الدّعاۃ کی ایک ہوبہو نقل جو حسن بن نوح البھرچی کی غیر مطبوعہ تالیف کتاب الازہا کی جلد دوم میں محفوظ نسخہ کے مطابق ہے مندرجہ ذیل کتاب میں پائی جاتی ہے:

Verena Klemm, *Die Mission des fāṭimidischen Agenten al-Mu'ayyad fi d-dīn in Sīrāz* (Frankfurt, etc., 1989), pp. 206–77.

اس متن نے اس موضوع پر ایوانوف کے مندرجہ ذیل رہنما مقالے کیلئے بھی بنیاد فراہم کی:

W. Ivanow's, "The Oraganization of the Fatimid Propaganda", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, NS, 15 (1939), especially pp. 18–35

۲۸۔ مثال کے طور پر دیکھئے النّوری، نہایت الارب۔ ج۲۵، ص۱۹۵۔۲۲۵۔ البغدادی، الفرق۔ ص۲۸۲ بعد، ترجمہ ہالکن، ص۱۳۸ بعد، اور الغزالی، فضائح الباطنیہ۔ ص۲۱۔۳۲۔

۲۹۔ المقریزی، کتاب المواعظ والاعتبار بذِکرالخطط و الآثار (بولاق، ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳۔۴ء) ج۱، ص۳۹۰۔۱، اور ج۲، ص۳۴۱۔۳۔۲۔ تصحیح اے۔ فؤاد السیّد (لندن، ۱۹۹۵)، ص۹۱۔۴، اور ابن الطویر۔ نزہۃ المقلتین فی اخبار الدّولتین۔ تصحیح اے۔ فؤاد سیّد (بیروت، ۱۹۹۲)، ص۱۱۰۔۱۲۔ ان تعلیمی مجالس کے بارے میں بہترین جدید تحقیقات کیلئے دیکھئے:

Heinz Halm's, "The Isma'ili Oath of Allegiance ('ahd) and the 'Sessions of Wisdom', (*Majālis al-ḥikma*) in Fatimid Times", pp. 98–112, and his *The Fatimids and Their Traditions of Learning* (London, 1977), especially pp. 23–9, 41–55.

۳۰۔ النّعمان، افتتاح الدعوۃ۔ تصحیح القاضی، ص۴۳، ۷۶، ۱۳۰، ۱۴۰۔ تصحیح دشراوی، ص۴۹، ۵۳، ۱۲۸، ۱۴۶۔

۳۱۔ دیکھئے النّعمان، کتاب المجالس۔ ص۸۶، ۱۰۴، ۲۰۹، ۲۲۴، ۲۳۱،

۲۶۵، ۳۰۵-۶، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۸۶-۸، ۴۳۴، ۴۶۷، ۴۸۷، ۴۹۹، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۴۵-۶۔

۳۲۔ الکرمانی، کتاب الرّیاض۔ ص۱۰۸۔

۳۳۔ المقریزی، الخطط۔ طبع بولاق، ج۱، ص۴۵۸-۶۰۔ تصحیح سیّد، ص۳۰۰-۴، اور ہالم The Fatimids, ص۷۱-۷۔

۳۴۔ فاطمی اسماعیلی دعوت اور اس کے ارتقاء کے بارے میں دیکھئے:

S. M. Stern, "Cairo as The Center of the Ismā'ili Movement", In *Colloque international sur l'histoire du Caire* (Cairo, 1972), pp. 43750, reprinted in his *Studies,* pp 234–56 A. Hamdani, " Evoluton of the Organisational Structure of the Fāṭimīd Da'wah", *Arabian Studies,* 3 (1976), pp.85–114; P. E. Walker, "The Ismaili Da'wa in the Reign of the Fatimid Caliph al–Ḥākim", *Journal of the American Research Center in Egypt* 30 (1993), pp. 161–82; Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 224–32, and his "Dā'ī", EIR, vol. 6, pp. 590–3.

۳۵۔ القاضی النّعمان، تاویل الدعائم۔ تصحیح ایم۔ ایچ۔ الاعظمی (قاہرہ، ۱۹۶۷-۷۲)، ج۲، ص۷۴۔ اور ج۳، ص۴۸-۹، اور السجستانی، اثبات النّبوات۔ تصحیح عارف تامر (بیروت، ۱۹۶۶)، ص۱۷۲۔

۳۶۔ ناصر خسرو، زادالمسافرین۔ تصحیح محمد بذل الرحمٰن (برلن، ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء)، ص۳۹۷، اور ابنِ حوقل، صورۃ الارض۔ ص۳۱۰۔

۳۷۔ الکرمانی، راحۃ العقل۔ تصحیح حسین و حلمی، ص۱۳۴-۹، تصحیح غالب، ص۲۴۹-۵۷۔ نیز دیکھئے:

R. Strothmann (ed), *Gnosis Texte der Ismailiten* (Göttingen, 1943), pp. 82, 174–7;

ناصر خسرو، شش نصل۔ تصحیح و ترجمہ ڈبلیو۔ ایوانوف (لیدن، ۱۹۴۹ء)، متن ص ۳۴۔۳۶، ترجمہ، ص ۷۴۔۷۷، اور ان ہی کی وجہ دین۔ تصحیح غلام رضا اعوانی (تہران، ۱۹۷۷)، ص ۲۵۵۔

۳۸۔ الکرمانی، مجموعة الرسائل الکرمانی۔ تصحیح ایم۔ غالب (بیروت، ۱۹۸۳)، ص ۱۳۴۔۱۴۷۔

۳۹۔ دینِ دروز کے بارے میں مزید تفصیلات اور منابع کیلئے دیکھئے:

D. R. W. Bryer, "The Origins of The Druze Religion", *Der Islam*, 52 (1975), pp. 47–84, 239–62 and 53 (1976), 5–27, and Nejla M. Abu–Izzeddin, *The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society* (Leiden, 1993).

دروز جماعت میں رونما ہونے والی تازہ ترین پیشرفتوں کا مندرجہ ذیل میں احاطہ کیا گیا ہے:

Kais M. Firro, *A History of the Druzes* (Leiden,1992.)

۴۰۔ المؤید فی الدین الشیرازی، سیرة المؤید فی الدّین داعی الدعاة۔ تصحیح محمد کامل حسین (قاہرہ، ۱۹۴۹)، نیز دیکھئے:

Klemm, *Die Mission*, especially pp. 2–63, 136–92.

۴۱۔ المقریزی، اتعاظ۔ ج۲، ص۱۹۱۔۲۔ ابنِ الاثیر، الکامل فی التاریخ۔ تصحیح سی۔ جے۔ تورنبرگ (لیدن، ۱۸۵۱۔۷۶)، ج۹، ص۲۱۱، ۳۵۸، اور ج۱۰، ص۱۲۲ بعد، ۱۶۵۔۶، اور

V. V. Barthhold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, ed. C. E. Bosworth (3rd edn, London, 1968), pp. 251, 304–5, 316–8.

۴۲۔ ناصر خسرو، زادالمسافرین۔ ص۳، ۴۰۲، اور ان کا دیوان۔ تصحیح مجتبیٰ مینوی و مہدی محقق (تہران، ۱۳۵۳ھ/ ۱۹۷۴ء)، ص۱۶۲، ۲۳۴، ۲۸۷، ۴۳۶۔ جزوی انگریزی ترجمہ:

P. L. Wilson and G. R. Aavani, *Forty Poems from The Divan* (Tehran, 1977), pp. 73, 113.

۴۳۔ ناصر خسرو، جامع الحکمتین۔ تصحیح ہنری کوربن و محمد معین (تہران و پیرس، ۱۹۵۳ء)، ص۱۶۔۱۷۔ فرانسیسی ترجمہ

I. de Gastines, *Le Livre réunissant les deux sagesses* (Paris, 1990), pp. 48.

44. Hamdani, "The Dā'ī Ḥātim Ibn Ibrāhīm al-Ḥāmidi (d. 596 H./AD 1199) and his book *Tuḥfat al-Qulūb*", *Oriens* 23-4 (1970-1), pp. 270-9.

۴۵۔ صلیحیوں اور یمن میں معاصر اسماعیلی دعوت کا قدیم ترین بیان عمارہ بن علی الحکمی کی تاریخ الیمن میں پایا جاتا ہے جس کا ترجمہ و تصحیح ہنری سی۔ کے۔ نے کی ہے۔ دیکھئے:

Henry C. Kay, in his *Yaman, its Early Mediaeval History* (London, 1892), text pp. 1-102, translation pp. 1-137.

یہاں ہمارا اہم اسماعیلی ماخذ ادریس کی عیون الاخبار کی جلد ہفتم ہے جو اب بھی قلمی نسخے کی شکل میں ہے۔ صلیحیوں کے بارے میں بہترین جدید بیان کیلئے دیکھئے حسین ایف۔ الہمدانی کی الصیلیحون والحرکۃ الفاطمیّہ فی الیمن۔ (قاہرہ، ۱۹۵۵)، ص۶۲۔۲۳۱۔

۴۶۔ المستنصر، السجلات۔ ص۱۶۷۔۹، ۲۰۳۔۶ اور الہمدانی کی لیٹرز آف المستنصرؑ۔ ص۳۲۱، ۳۲۴۔

۴۷۔ بالخصوص دیکھئے فاطمی خلیفہ الآمر کا رسالہ جو تحت عنوان الهداية الآمریہ ۵۱۶ھ/۱۱۲۲ء میں جاری ہوا ہے۔ تصحیح فیضی، ص۳۔۲۶، طبع ثانی درالشیال (مصحح)، مجموعة الوثائق۔ متن، ص۲۰۳۔۳۰، تبصرے، ص۶۷۔۷۴۔ اس رسالے کا ایس۔ ایم۔ اسٹرن نے مندرجہ ذیل میں تجزیہ پیش کیا ہے:

"The Epistle of the Fatimid Caliph al-Āmir (al-Hidāya al-Āmiriyya) – its Date and its Purpose" JRAS (1950), pp. 20–31, reprinted in his *History and Culture in the Medieval Muslim World* (London, 1984), article X.

۴۸۔ الآمر اور حافظی و طیّبی تفرقہ کے بعد کے فاطمی خاندان کے بارے میں بہترین جدید تحقیق ایس۔ ایم۔ اسٹرن کے مندرجہ ذیل مقالے میں پائی جاتی ہے:

"The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Ṭayyibī Ismailism", Oriens, 4 (1951), pp. 193–255, reprinted in his *History and Culture*, article XI; See also Daftary, *The Ismāʿīlīs*, pp. 256–97,

جہاں منابع کے حوالہ جات فراہم کئے گئے ہیں۔

۴۹۔ ابنِ میسر، اخبار مصر۔ ص۱۰۹۔۱۰۔

۵۰۔ یہ رسالہ القلقشندی کی صبح الاعشاء میں محفوظ ہے۔ (قاہرہ،

۱۳۳۱-۱۳۳۸ھ/۱۹۱۳-۱۹۲۰ء)، ج۹، ص۲۹۱-۲۹۷، طبع ثانی درالشیال (مصحح) مجموعۃ الوثائق۔ متن، ص۲۴۹-۲۶۰، تبصرے، ص۱۷۱-۲۰۱۔

۵۱۔ فاطمیوں کے حق میں ہونے والی ان بغاوتوں اور فاطمی خاندان کے زندہ رہنے والے ارکان کے المناک انجام کا مکمل بیان جو کئی نسلوں یعنی ۶۷۱ھ/۱۲۷۲ء تک حراست میں رہے ہیں پال کیسانووا کے مندرجہ ذیل مقالے میں فراہم کیا گیا ہے:

"Les Derniers Fāṭimides", *Mémoires de la Mission Arch éologique Française du Caire*, 6 (1897), pp. 415–45.

۵۲۔ یمن کی طیّبی دعوت کی قدیم ترین تاریخ تیسرے داعی مطلق حاتم بن ابراہیم نے اپنی غیر مطبوعہ کتاب تحفۃ القلوب میں بیان کی ہے۔ داعی ادریس نے بھی اپنی (کتاب) عیون الاخبار کی جلد ہفتم اوراپنی (کتاب) نزہۃ الافکار میں، جو اب بھی مخطوطات کی شکل میں ہیں، سابق داعیوں کی سوانح عمریوں سے متعلق تفصیلات کے ساتھ متعلقہ اطلاعات فراہم کی ہیں۔ نیز دیکھئے:

Abbas Hamdani, "The Dāʿī Ḥātim", pp. 279ff.; his "The Ṭayyibī–Fāṭimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyūbid Conquest of Southern Arabia", Arabian Studies, 7 (1985), pp. 151–60, and F. Daftary, "Sayyida Hurra: The Ismāʿīlī Ṣulayḥid Queen of Yemen", in Gavin R. G. Hambly (ed.), *Women in the Medieval Islamic World* (New York, 1998), pp. 117–30.

۵۳۔ اسماعیل کے۔ پونا والا، السّلطان الخطاب۔ (قاہرہ، ۱۹۶۷ء)،

بالخصوص صفحات ۲۹۔۹۵۔ نیز اسی مؤلف کی بائیو ببلیو گرافی۔ ص۱۳۳۔۷۔

۵۴۔ دیکھئے ابراہیم بن الحسین الحامدی، کتاب کنزالولد۔ تصحیح مصطفیٰ غالب (ویسبیڈن، ۱۹۷۱ء)۔ طیبی نظام حقائق کو اس کے اصول کونیات اور "آسمانی ڈرامہ" سمیت بعد کے متعدد طیبی مؤلفین کی تحریروں میں پیش کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھئے علی بن محمد بن الولید (متوفی ۶۱۲ھ/۱۲۱۵ء) کی کتاب الذخیرہ فی الحقیقہ۔ تصحیح ایم۔ ایچ۔ الاعظمی (بیروت ۱۹۷۱ء)، اور الحسین علی بن الولید (متوفی ۶۶۷ھ/۱۲۶۸ء)، المبداء والمعاد۔ تصحیح و ترجمہ کوربن در موصوف کی *Trilogie Ismaelienne* متن، ص۹۹۔۱۳۰، ترجمہ، ص۱۴۸۔۲۰۰، جس میں اس مضمون کا ایک خلاصہ موجود ہے جسے آٹھواں داعی مطلق نے لکھا ہے۔ انیسواں داعی ادریس عمادالدین (متوفی ۸۷۲ھ/۱۴۶۸ء)، طیبی نظام حقائق کی تشریح کرنے والا آخری بڑا یمنی (داعی) تھا۔ دیکھئے بالخصوص موصوف کی زہرالمعانی۔ ص۳۳۔۱۰۶۔ ہنری کوربن نے طیبی فکر کی تحقیق کیلئے متعدد تحقیق وقف کی ہیں جن میں اس کی کونیات، معادیات، نظریہ نجات اور مقدس دوری تاریخ کا نظریہ شامل ہیں۔ دیکھئے موصوف کی مندرجہ ذیل تحقیقات:

Cyclical Time, pp. 37–58, 65ff., 76ff., 103ff., 116ff., 173–81 , and *History of Islamic Philosophy*, tr. L. Sherrard (London, 1993), pp. 79–93.

ادریس کے زمانے تک لکھی جانے والی یمنی طیبی مؤلفین کی کتابوں کیلئے دیکھئے پونا والا کی بائیوببلیوگرافی ص۱۳۳۔۷۵۔

فصلِ چہارم
نزاری اسماعیلی تاریخ میں دورِ الموت

عام جائزہ

حسن صباح، جو ایران میں سلجوقی مملکت کے اندر فاطمی دعوت کی تبلیغ کررہے تھے، ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء تک ایرانی اسماعیلیوں کے غیرمتنازعہ لیڈر کی حیثیت سے ابھر کر سامنے آئے تھے۔ حسن پہلے ہی سلجوقی ترکوں کے خلاف ایک خود مختار پالسی پر کاربند تھے۔ درحقیقت ان کا ۴۸۳ھ/۱۰۹۰ء میں شمالی ایران میں الموت کے پہاڑی قلعے پر قبضہ کرنا سلجوقیوں کے خلاف ایک کھلی بغاوت کے آغاز کے علاوہ اس ریاست کی تاسیس کی جانب بھی اشارہ تھا جو بعد میں نزاری اسماعیلی ریاست بننے والی تھی۔ یہی وہ حالات تھے جن کے تحت المستنصرؑ کی جانشینی کے تنازعے میں حسن نے نزار کے دعویٰ کی حمایت کی اور فاطمی رژیم اور قاہرہ میں مراکزِ دعوت کے ساتھ اپنے تعلقات منقطع کئے، جنہوں نے المستعلی کی حمایت کی تھی۔ درحقیقت اس فیصلہ کے ذریعے حسن صباح نے نزاری امام کے نام پر جو اس وقت دستیاب نہیں تھے، خودمختار نزاری دعوت قائم کی تھی۔

نزاری ریاست، جس کا مرکز الموت تھا، اور اس کے قلمرو ایران اور شام کے مختلف حصّوں میں تھے، تقریباً ۱۶۶ برس تک برقرار رہی، حتیٰ کہ

۶۵۴ھ/۱۲۵۶ء میں خانہ بدوش مغلوں کے دھاوے کے نتیجے میں اس کا خاتمہ ہوا۔ یہ ابتدائی مرحلہ نزاری تاریخ میں متعدد سیاسی نشیب و فراز کی علامت بنی۔ حسن صبّاح نے، جو ایک باصلاحیت منتظم تھے، اور اپنے نصب العین کے ساتھ مخلص تھے، ایک انقلابی مہم کا منصوبہ بنالیا جس کا مقصد سلجوقی ترکوں کا قلع قمع کرنا تھا، جن کی حکومت سے پورے ایران میں نفرت کی جاتی تھی۔ وہ یہ ہدف حاصل نہ کرسکے، اور نہ ہی سلجوقی نزاریوں کو ان کے پہاڑی قلعوں سے بے دخل کرنے میں کامیاب ہوگئے، مگر حسن ایک خودمختار نزاری دعوت اور ریاست قائم کرنے اور اسے استحکام بخشنے میں کامیاب ہوگئے۔ حقیقت یہ ہے کہ تقریباً ۵۱۴ھ/۱۱۲۰ء تک نزاریوں اور سلجوقیوں کے درمیان ایک تعطل پیدا ہوا تھا، اور نزاری ریاست سلجوقیوں اور ان کے جانشینوں کی پیہم مخالفتوں کے باوجود مغلوں کی آمد تک برقرار رہی۔ عین اسی وقت الموت سے بھیجے ہوئے داعیوں نے شام میں ایک روز افزون نزاری جماعت منظّم کی۔ شام کے نزاریوں کے پاس بھی پہاڑی قلعوں کا ایک جال موجود تھا اور وہ سیاسی طور پر حصّے بخرے والے شام میں مختلف مسلمان قوّتوں کے علاوہ صلیبیوں سے نمٹنے کیلئے بھی پیچیدہ پالسیاں اپنائے ہوئے تھے۔

حسن صبّاح (متوفی ۵۱۸ھ/۱۱۲۴ء) اور الموت میں ان کے دو جانشینوں نے دیلم کے داعیوں اور حجّتوں یا نزاری ائمہّ کے نمائندگان اعلیٰ کی حیثیت سے حکومت کی، جو (یعنی ائمہّ) اس وقت مخفی طور پر زندگی گزارتے تھے، اور اپنی جماعت کی پہنچ میں نہیں تھے۔ بعد میں نزاری ائمہّ اپنی ریاست اور جماعت کے معاملات کی ذمہ داری سنبھالنے کیلئے الموت میں نمودار ہوگئے جس کا آغاز

حسن علیٰ ذِکرہ السّلام سے ہوتا ہے۔ چنانچہ دورِ الموت کی نزاری اسماعیلی ریاست، دعوت اور جماعت کی تین داعیوں (اور حجّتوں) اور پانچ اماموں نے قیادت کی جن کو فارسی منابع میں عام طور پر خداوندان الموت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

الموت کے نزاری اسماعیلی حکمران

(۴۸۳۔۶۵۴ھ/۱۰۹۰۔۱۲۵۶ء)

داعیوں اور حجّتوں کی حیثیت سے :

۱۔ حسن صباح (۴۸۳۔۵۱۸ھ/۱۰۹۰۔۱۱۲۴ء)

۲۔ کیا بزرگ امیّد (۵۱۸۔۳۲ھ/۱۱۲۴۔۳۸ء)

۳۔ محمد بن بزرگ امیّد (۵۳۲ ۔ ۵۷ھ/۱۱۳۸ ۔ ۶۲ء)

بحیثیت ائمہ :

۴۔ حسن علی ذِکرہ السّلام (۵۵۷۔۶۱ھ/۱۱۶۲۔۶ء)

۵۔ نورالدّین محمد (۵۶۱۔۶۰۷ھ/۱۱۶۶۔۱۲۱۰ء)

۶۔ جلال الدّین حسن (۶۰۷۔۱۸ھ/۱۲۱۰۔۲۱ء)

۷۔ علاء الدّین محمد (۶۱۸۔۵۳ھ/۱۲۲۱۔۵۵ء)

۸۔ رکن الدّین خورشاہ (۶۵۳۔۴ھ/۱۲۵۵۔۶ء)

دورِ الموت کے نزاریوں کے حالات ان حالات سے مکمل طور پر مختلف تھے جن سے فاطمی ریاست کے اندر رہنے والے اسماعیلی دوچار تھے۔ نزاری اسماعیلی ابتدا سے ہی انتہائی مخالفانہ ماحول میں ایک انقلابی مہم اور بقا کی جنگ

میں مصروف تھے۔ چنانچہ انہوں نے مختلف عقلی مسائل سلجھانے والے فاضل متکلمین اور فقہا کی بجائے فوجی کمانڈر پیدا کئے۔ مزید برآں چونکہ ایران اور اردگرد کے مشرقی سرزمینوں کے نزاریوں نے اپنی جماعت کی دینی زبان کی حیثیت سے فارسی زبان اپنائی تھی جس کی وجہ سے انکی اس اسماعیلی ادب تک رسائی نہیں تھی جسے اس سے پہلے فاطمیوں کے زمانے میں تیار کیا گیا تھا، گوکہ شام کے نزاریوں نے جن کی زبان عربی تھی ان سابق متون میں سے بعض کی حفاظت کی ہے۔ اس قسم کے حالات کے ماتحت ایران کے نزاریوں نے بظاہر کوئی قابل اعتنا ادب تیار نہیں کیا ہے۔ چنانچہ ان کی قلیل تحریروں کا اکثر حصہ یا مغل حملوں کے دوران تباہ ہوچکا ہے یا اس کے فوراً بعد ایلخانی دور میں ضائع ہوا ہے۔ شام کے نزاریوں نے بھی الموت کے دور میں ایک انتہائی معمولی ادب تیار کیا ہے۔ وہ مغلوں کی آفت سے بچ گئے تھے، مگر بعد میں مملوکوں نے انہیں مغلوب کیا اور انہیں اپنے روایتی قلعوں میں رہنے کی اجازت دیدی۔ شام کے نزاریوں کے تیار کردہ یا محفوظ رکھے ہوئے ادب کا ایک بڑا حصہ ان کے نصیری (علوی) ہمسایوں کی طویل مخالفتوں میں، جو جدید زمانے تک جاری رہی ہیں، ضائع ہوچکا ہے۔

تاہم نزاری اسماعیلیوں نے دورِ الموت کے بدلے ہوئے حالات کے ساتھ مقابلہ کرنے کیلئے اپنی تعلیمات کی ایک نئی تعبیر و تشریح پیش کی اور ایک منظم علمی روایت اور نقطہ نگاہ کو برقرار رکھا۔ حسن صبّاح بذات خود ایک فاضل عالم دین تھے اور الموت میں ایک دلکش کتب خانہ قائم کرنے کا سہرا بھی ان کے سر ہے۔ بعد میں ایران اور شام میں دوسرے بڑے بڑے نزاری

قلعے بھی کتابوں، دستاویزات اور سائنسی آلات کے اہم مجموعوں سے لیس کیئے۔ نزاریوں نے اپنی علمی سرپرستی باہر کے علماء تک پھیلائی جن میں سنّی، اثناعشری شیعہ، حتیٰ کہ غیر مسلم علماء بھی شامل ہیں۔

عقائد کے میدان میں نزاریوں نے ابتدا ہی سے اپنی مرکزی تعلیمات کی حیثیت سے شیعوں کے قدیم عقیدہ "تعلیم" یا کہ زمانے کے امامِ برحق کی مجاز تعلیم کی ضرورت کی ازسرِنو توثیق کی۔ اس عقیدے نے مختلف ترمیمات کے ساتھ دورِالموت کے بعد کی تمام نزاری تعلیمات کیلئے بنیاد فراہم کی۔ امام حاضر کے اختیارِ تعلیم پر نزاریوں کی تمام تر تاکید کی اہمیت کے ساتھ الموت کے چوتھے حکمران نے قیامت کا اعلان کیا جو ایک متنازعہ فیہ واقعہ ہے جسے صحیح طرح سے نہیں سمجھا گیا ہے۔ اس اعلان نے جو ۵۵۹ھ/۱۱۶۴ء میں کیا گیا تھا، نزاری جماعت کو بیرونی دنیا سے، جسے اب روحانی اعتبار سے غیرمتعلقہ اور ناموجود قرار دی گئی تھی، روحانی اور نفسیاتی اعتبار سے خودمختار بنادیا۔ الموت کے چھٹے حکمران جلال الدّین حسنؑ نے اپنی مذہبی اور سیاسی تنہائی سے تھک کر شریعت کی سنّی شکل پر عمل درآمد کی اور اپنی طرف سے سنّی دنیا کے ساتھ تجدید تعلقات کی ایک جرأتمندانہ کوشش کی۔ ان تمام پالیسیوں اور ان کے دینی رموز کی بعد میں مشہور مسلمان عالم دین نصیرالدّین الطوسی نے وضاحت کی ہے جنھوں نے نزاریوں کی ان قلعہ نشین جماعتوں کے درمیان تقریباً تین عشرے صرف کیئے ہیں اور ان کی تعلیمات پر کئی کتابیں لکھی ہیں۔

نزاری اسماعیلیوں نے متعدد بحرانوں اور مسلمانوں کی اکثریت کی مستقل دشمنی کے مقابلے میں مجموعی لحاظ سے کافی حد تک ہم آہنگی اور احساس ذمہ

داری برقرار رکھی۔ حقیقت یہ ہے کہ سنّی عبّاسی و سلجوقی نظام نے نزاریوں کو جنگی مہمات کے علاوہ مناظرانہ حملوں کے ایک نئے دور کیلئے بھی ہدف بنا دیا جو ان کے عقلی چیلنج کے علاوہ سیاسی دھمکی کی وجہ سے بھی لازم ہوا تھا۔ ۶۲۰ھ/۱۲۲۰ء کے عشرے تک ایران کی نزاری ریاست بہت سے خوفناک مخالفین کے خلاف طویل جدوجہد کے نتیجے میں کمزور ہوگئی تھی۔ ایران پر مغل حملوں کے دوران مغلوں کے بارے میں نزاریوں کی غیرفیصلہ کن پالسی نے نزاری ریاست کے آخری خاتمے کا سامان فراہم کیا۔ بہرکیف ۶۵۴ھ/۱۲۵۶ء میں مغلوں کے حق میں قلعہ الموت کے سقوط نے نزاری تاریخ میں الموت کے ہنگامہ خیز دور کا خاتمہ کردیا۔

حسن صبّاح اور ایرانی اسماعیلیوں کی بغاوت

حسن صبّاح کے بارے میں ہماری معلومات کا اصل ذریعہ جس سے ہم عصر نزاری اسماعیلی روایت کی عکاسی ہوتی ہے سرگزشت سیّدنا کے نام سے ان کی اپنی سوانح عمری ہے، جس کی طرف قبل ازین اشارہ ہوا جو ایک مجہول المؤلف کتاب ہے اور براہ راست باقی نہیں رہی ہے۔ مگر سرگزشت سیّدنا دورِالموت کے ایرانی نزاریوں کے دوسرے وقائع نامے سمیت جوینی، رشیدالدّین اور کاشانی کی اسماعیلی تواریخ میں جو دورِالموت میں ایران کی نزاری ریاست کی تاریخ کیلئے ہمارے اہم منابع ہیں، جزوی طور پر باقی رہی ہے۔[۱] حسن صبّاح کی ولادت ۴۴۰ھ/۱۰۵۰ء کے عشرے کے وسط میں قم میں ایک اثناعشری گھرانے میں ہوئی تھی۔ ان کے والد علی بن محمد الصبّاح الحمیری جو کوفہ کے رہنے والے تھے، یمن کے حمیری خاندان سے تعلق رکھنے کے مدعی تھے اور

قم میں آباد ہوگئے تھے جو مرکزی ایران میں روایتی طور پر ایک شیعہ نشین شہر تھا۔ صبّاح خاندان بعد میں قریبی شہر رےَ منتقل ہوا جو ایران میں شیعی تعلیمات کا ایک اور اہم مرکز تھا جہاں حسن نے ایک اثناعشری شیعہ کی حیثیت سے اپنی ابتدائی دینی تعلیم حاصل کی۔

تیسری/نویں صدی کے وسط سے رےَ جبال میں اسماعیلی دعوت کا مرکز رہا تھا۔ وہاں سترہ سال کی عمر میں ایک مقامی داعی نے جن کا نام امیرہ ضراب تھا حسن کو اسماعیلی عقائد سے متعارف کیا۔ جب حسن نے بتدریج اسماعیلی عقائد کی تعلیمات حاصل کیں تو انہیں اسماعیلی مذہب میں داخل کیا گیا اور ان سے زمانے کے اسماعیلی امام المستنصرؑ کی جانب سے ''عہد'' لیا گیا۔ اس کے فوراً بعد ۴۶۴ھ/۱۰۷۲ء میں حسن کی جانب ابن عطاش کی توجہ مبذول کرائی گئی جو ایران میں اسماعیلیوں کے چیف داعی تھے اور اس وقت رےَ میں مقیم تھے۔ چیف داعی نے حسن کی ذہانت کو پہچان لیا اور انہیں دعوت میں ایک عہدے پر فائز کیا۔ ۴۶۷ھ/۱۰۷۴ء میں ابن عطاش حسن کے ہمراہ اصفہان میں اپنے خفیہ ہیڈکوارٹرز کی جانب واپس لوٹے۔ دو سال بعد ۴۶۹ھ/۱۰۷۶ء میں ابن عطاش کی سفارش پر حسن اسماعیلی مذہب سے متعلق اپنے علم میں اضافہ کرنے کیلئے فاطمی دارالخلافہ کی جانب روانہ ہوگئے جیسا کہ فاطمی دعوت کے معمول کے مطابق تقریباً تین عشرے قبل ناصر خسرو وہاں گئے تھے۔ حسن جب صفر ۴۷۱ھ/اگست ۱۰۷۸ء میں قاہرہ پہنچے تو بدرالجمالی نے دوسرے اہم مناصب کے علاوہ داعی الدّعاۃ کی حیثیت سے المؤید فی الدین الشیرازی کی جگہ پر بھی قبضہ کر لیا تھا۔ حسن نے تقریباً تین سال مصر میں

گزارے، پہلے قاہرہ میں اور بعد میں اسکندریہ میں جو بظاہر بدرالجمالی کے مخالفین کا ایک گڑھ تھا۔ مصر میں حسن کے تجربات کے بارے میں تقریباً کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔ تاہم یہ بات یقینی ہے کہ ان کا طاقتور بدر کے ساتھ تصادم ہوا جس سے اس بات کی بھی وضاحت ہوتی ہے کہ حسن نے کیوں اسکندریہ میں قیام کیا جبکہ وہ وہاں خاطر خواہ طور پر اسماعیلی مذہب کی تعلیم بھی حاصل نہیں کرسکتے تھے۔ نزاری منابع کے مطابق جن سے ایرانی مورّخین نے استفادہ کیا ہے بدر کے ساتھ حسن کا تصادم المستنصرؑ کے ولی عہد نزارؑ کے اردگرد گھوم رہا تھا۔ بعد میں حسن نے نزارؑ کے دعویٰ کی حمایت کی۔

ایسا دکھائی دیتا ہے کہ حسن نے مصر میں اہم سبق سیکھے تھے جنکو انہوں نے ایک انقلابی جنگی مہم تیار کرتے وقت مدنظر رکھا۔ اس وقت تک ایرانی اسماعیلی فاطمی رژیم کے زوال پذیر انجام سے آگاہ ہوچکے تھے۔ تیز فہم اور زیرک حسن نے فاطمی ریاست کے اصل مرکز میں خلیفہ امام کو درپیش اس مشکل حالت کا مشاہدہ کیا تھا۔ انہوں نے لازماً بآسانی معلوم کیا ہوگا کہ فاطمی رژیم میں، جو اس وقت عملی طور پر بدر کے قبضے میں تھا سلجوقیوں کے خلاف، جو مشرق قریب میں سب سے بڑی فوجی قوّت تھے ایرانیوں کی جدوجہد میں ان کی مدد کرنے کیلئے عزم اور وسائل یعنی دونوں کا فقدان تھا۔ حسن صبّاح نے ان حقیقتوں کو پہچان لیا، اور بالآخر ایک خودمختار ریاست کے لئے لائحہ عمل تیار کیا۔

ایران واپسی کے بعد حسن نے دعوت کی خدمت کیلئے تقریباً نو سال تک وسیع پیمانے پر سفر کیا۔ اپنے پیشے کے اس فیصلہ کن دور میں ہی حسن

نے ایک انقلابی جنگی مہم ترتیب دی اور ایران کے مختلف مقامات پر سلجوقیوں کی فوجی قوّت کا بھی اندازہ لگا لیا۔ ۴۸۰ھ/۱۰۸۷ء تک حسن نے شمالی ایران میں دیلم کے عام علاقے پر اپنی توجہ مرکوز کی تھی، اسلئے کہ یہ علاقہ ملک کے مرکزی اور مغربی حصوں میں سلجوقی قوّت کے مراکز سے دور تھا۔ دیلم کے پہاڑی علاقے نے تاریخی طور پر بھی علویوں کو ایک محفوظ پناہ گاہ کا کام دیا تھا۔ دیلم پر جو زیدی شیعیت کا ایک مضبوط گڑھ تھا اب اسماعیلیوں نے بھی اپنی توجہ مرکوز کی تھی۔ اس وقت حسن واضح طور پر سلجوقیوں کے خلاف ایک کھلی بغاوت کی تیاری کر رہے تھے، اور انہیں صرف اپنی کاروائیوں کے مراکز اور ہیڈکوارٹرز قائم کرنے کیلئے ایک موزوں مقام کی ضرورت تھی۔ اس مقصد کیلئے انہوں نے بالآخر الموت کے ناقابل تسخیر قلعے کو منتخب کیا، جو مرکزی البرز کے پہاڑوں میں دیلم کے علاقہ رودبار کے اندر ایک بلند چٹان پر واقع تھا۔[۲] سلجوقی سرزمینوں میں اس وقت بھی دعوت مجموعی طور پر ابنِ عطاش کی زیرِ قیادت تھی، مگر حسن نے پہلے ہی ایک خودمختار پالسی پر عملدرآمد شروع کی تھی۔

حسن نے الموت پر قبضہ کرنے کیلئے ایک مفصّل منصوبہ تیار کیا جس کی رکھوالی اس وقت سلجوقی سلطان کے نام سے کی جاتی تھی۔ حسن نے، جن کو بطریق معمول دیلم کا داعی مقرر کیا گیا تھا اب شمالی ایران میں دعوت میں شدت پیدا کی۔ انہوں نے الموت کے اردگرد کے مختلف علاقوں کی طرف متعدد ماتحت داعی بھیجے تاکہ مقامی باشندوں کو ہم مذہب بنایا جائے۔ حسن کی سرگرمیوں کی اطلاع بہت جلد عظیم سلجوقی سلاطین الپ ارسلان اور ملک شاہ

کے انتہائی طاقتور وزیر نظام الملک کو ملی جس کے دل میں اسماعیلیوں کیلئے شدید نفرت موجود تھی۔ تاہم نظام الملک کی حسن کو گرفتار کرنے کیلئے کی جانے والی کوششیں ناکام ثابت ہوئیں اور حسن بحفاظت رودبار پہنچ گئے۔ حسن بروز بدھ ۶/رجب ۴۸۳ھ/۴/ستمبر ۱۰۹۰ء میں شام کے وقت خفیہ طور پر قلعہ الموت میں داخل ہوگئے۔ انہوں نے ایک عرصے تک ایک مدرس کا بھیس اختیار کیا اور اپنا فرضی نام دھخدا رکھا، قلعہ الموت کے بچوں کو درس دیتے رہے اور پورے علاقے کو اپنے لوگوں سے بھر دیا۔ جب حسن کے مریدوں نے قلعہ کے باہر اور اندر قدم جمالئے تو قلعہ بڑی آسانی سے حسن کے قبضے میں چلا گیا، اسلئے کہ قلعہ کے محافظین نے خفیہ طور پر اسماعیلی مذہب اختیار کیا تھا۔ یہ واقعہ ۴۸۳ھ/۱۰۹۰ء میں موسم خزان کے آخر میں پیش آیا تھا۔

الموت پر حسن صبّاح کے قبضے نے ایرانی اسماعیلیوں کی سرگرمیوں میں ایک نئے دور کا آغاز کیا جو ابتک خفیہ کارروائی میں مصروف تھے۔ اس حقیقت نے سلجوقیوں کے خلاف ایرانی اسماعیلیوں کی مسلح بغاوت کے آغاز کا بھی اشارہ دیا جو اس ریاست کی تاسیس کی علامت تھی جو مستقبل میں نزاری اسماعیلیوں کی خودمختار ریاست بننے والی تھی۔ایسا دکھائی دیتا ہے کہ سلجوقیوں کے خلاف اپنی بغاوت کے جواز میں حسن صبّاح کے پاس سیاسی و مذہبی محرکات کا ایک پیچیدہ مجموعہ تھا۔ یہ بات واضح تھی کہ ایک اسماعیلی شیعہ ہونے کے ناطے وہ سلجوقیوں کی شیعہ دشمن پالسیاں برداشت نہیں کرسکتے تھے جنہوں نے سنّی اسلام کے پُرجوش حامی ہونے کی حیثیت سے فاطمی اسماعیلی حکومت کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کا عہد کر لیا تھا۔ حسن صبّاح کی بغاوت دبے

دبے انداز میں ایرانی "قومی" احساسات کا ایک اظہار بھی تھا جو ایران میں اس بغاوت کی ابتدائی مقبول عام جاذبیت اور وسیع پیمانے پر کامیابی کا ذمہ دار ہے۔

پانچویں/گیارہویں صدی کے ابتدائی عشروں تک سرزمین ایران میں متعدد ترک حکمران خاندان نمودار ہوگئے تھے۔ ایرانی سرزمینوں پر ترکوں کے غلبے کا یہ رجحان جس کی ابتدا غزنوی اور قراخانی خاندانوں کے قیام سے ہوئی تھی، سلجوقیوں کے ماتحت عروج کو پہنچا جنہوں نے ایرانی تہذیب و تمدن اور احساسات کے وجود ہی کو خطرے میں ڈالدیا۔ اسلامیائے ہوئے ایرانیوں کے احساسات پر جنہیں صدیوں تک عربوں کے غلبے کے باوجود اپنے ایرانی تشخص اور ثقافتی ورثے کا احساس تھا ایک خاص ایرانی و اسلامی ثقافت کے احیاء کی بنیاد رکھی گئی تھی۔ یہ عمل جس کا آغاز صفاریوں سے ہوا تھا اور سامانیوں اور بویہیوں کے ماتحت برقرار رکھا گیا تھا سلجوقیوں کے زمانے تک مکمل طور پر اٹل ہوگیا تھا، جبکہ ایرانیوں کے اسلام قبول کرنے کا عمل بھی بالآخر مکمل ہوچکا تھا[۳]۔ اس بات کی یاد دِہانی ضروری ہے کہ خود نظام الملک نے سلطان ملک شاہ کیلئے اپنی کتاب سیاست نامہ فارسی زبان میں لکھا ہے۔

بہرحال ایران میں سلجوقی ترک بیگانہ تھے، اور مختلف سماجی طبقات سے تعلق رکھنے والے ایرانی ان کی حکومت سے انتہائی نفرت کرتے تھے۔ طوائف الملوکی اور غارتگری نے سلجوقیوں کے خلاف احساسات میں مزید شدت پیدا کی جو ترکوں اور ان کے سرکش سپاہیوں نے شہروں اور دیہاتوں میں پیدا کی تھی جنہیں سلجوقی فتوحات سنٹرل ایشیا سے مزید نئی لہروں کی شکل میں آنے کیلئے مسلسل متوجہ کر رہی تھیں۔ حسن صبّاح بذات خود ترکوں اور ایران پر

ان کی حکومت سے ناخوش تھے۔ وہ سلجوقی سلطان کو محض ایک جاہل ترک سمجھتے تھے،[۴] اور ان کے بارے میں یہ بھی روایت ہے کہ وہ ترکوں کو "جن" کہا کرتے تھے[۵]۔ یہ حقیقت ہے کہ حسن کا آخری ہدف سلجوقی حکومت کا قلع قمع کرنا تھا جس کیلئے انہوں نے اپنے آپ کو وقف کیا تھا اور ایرانی اسماعیلیوں کو ایک خوفناک اور انتہائی باضابطہ انقلابی قوّت کی شکل میں منظّم کیا۔ اس کے بعد مختلف سماجی پس منظر سے تعلق رکھنے والے ایرانی اسماعیلی ایک دوسرے کو "رفیق" کے نام سے موسوم کرتے تھے، جو ایک انقلابی تحریک کیلئے موزوں نام تھا۔

اس بات کی جانب اشارہ کرنا بھی اہم ہے کہ حسن صبّاح نے اپنے شدید اسلامی زہد و تقویٰ کے باوجود اپنے ایرانی تشخص کے اظہار کے طور پر ایرانی اسماعیلیوں کی دینی زبان کی حیثیت سے فارسی کو عربی کی جگہ دیدی۔ یہ پہلا موقع تھا کہ کسی اہم مسلمان جماعت نے فارسی کو اپنی دینی زبان کی حیثیت دی تھی۔ اس سے اس بات کی بھی وضاحت ہوتی ہے کہ ایران، افغانستان اور مرکزی ایشیا کی فارسی بولنے والی (نزاری) اسماعیلی جماعتوں نے دورِ الموت میں اور بعد کے زمانے میں بھی اپنے ادب کو کیوں مکمل طور پر فارسی زبان میں تیار کیا ہے۔

حسن صبّاح ایران میں جس بغاوت کی قیادت کر رہے تھے اس کی ابتدائی کامیابی کی جڑیں وہاں کی بعض اقتصادی مشکلات میں بھی تھیں جو ملک کے بے زمین دیہاتیوں اور کوہ نشینوں کے علاوہ کاریگروں اور اہلِ حرفہ کے درمیاں مشترک تھیں جو سلجوقی حکومت میں غیرمفاد یافتہ سماجی طبقات کی

نمائندگی کررہے تھے۔ یہ عام لوگ دیلم اور دوسرے علاقوں میں متعدد سلجوقی امیروں کی جابرانہ حکومت کے تحت، جو خود "اقطاع داروں" (یعنی عطائی جاگیروں کے مالکوں) کی حیثیت سے مختلف مقامات پر قابض تھے اور سلطان کی طرف سے وہاں کا نظم و نسق چلاتے تھے، محکوم تھے۔ یہ امرأ زمین میں کاشت کرنے والے یا ان کے دائرہ حدود میں بودوباش رکھنے والے لوگوں پر مالیہ لگاتے تھے اور ان کے پاس ضرورت کے وقت سلطان کی مدد کرنے کیلئے مقامی فوج بھی ہوا کرتی تھی۔ سلجوقی امیروں کو ان علاقوں پر جو انہیں بطور "اقطاع" دئے جاتے تھے اکثر مکمل حکومت کا اختیار حاصل ہوتا تھا، اور انتظامی لحاظ سے ان کا پورا کنٹرول ہوتا تھا۔ سلجوقیوں کے ادارۂ "اقطاع" کا مجموعی منشاء اور مقصد جو بھی ہو مگر اس نے ایرانی کسانوں کو عملاً بیگانہ ترکوں کا غلام بنا دیا تھا۔ گوناگوں قسم کے شہری لوگ بھی، جن میں خاص طور پر کاریگر، اہل حرفہ اور غریب نچلے طبقات (کے لوگ) شامل تھے سلجوقی سماجی نظام اور بے اندازہ ٹیکسوں سے، جو شہری اور دیہاتی، دونوں علاقوں پر لگائے جاتے تھے، ناراض تھے۔ اس کے برعکس ان لوگوں سے جو اسماعیلی قلمرو میں شامل ہوتے تھے بہت زیادہ مساوات کا سلوک کیا جاتا تھا اور ایک ایسے معاشرے میں ہوتے تھے جو سماجی انصاف کے قیام کیلئے وقف تھا۔

اسماعیلی قلمرو کے اندر رائج معمولی ٹیکس کے اصل نظام اور مذہبی واجبات کے بارے میں تفصیلات دستیاب نہیں ہیں۔ تاہم اس حد تک معلوم ہے کہ اسماعیلی جنگی مہمات سے حاصل ہونے والا مال غنیمت سب کے درمیان برابر تقسیم کرتے تھے، اور اجتماعی منصوبوں مثلاً مخصوص مقامات کے نظام آبپاشی کی اصلاح یا قلعوں کی تعمیر جیسے کاموں میں شمولیت کو ایسی

سرگرمیاں سمجھتے تھے جو پوری جماعت کے مفاد میں ہوتے تھے۔ یہ بات قابل ذِکر ہے کہ جو سخت طبقاتی درجے اور امتیازات سلجوقیوں کے ماتحت پروان چڑھے تھے وہ اسماعیلیوں کے درمیان موجود نہیں تھے جو ایک دوسرے کو "رفیق" کے نام سے پکارتے تھے۔ کوئی بھی باصلاحیت شخص قیادت کے مقام تک ترقی کرسکتا تھا، مثلاً کسی قلعے کا گورنر یا کسی علاقے کا چیف داعی بن سکتا تھا۔ کیا بزرگ امید اور ایرانی اسماعیلی تحریک کے دوسرے بہت سے ممتاز افراد کا تعلق متوسط طبقات سے تھا۔ حسن صبّاح نے اپنی انتہائی زاہدانہ زندگی کی بدولت دوسرے اسماعیلی رہنماؤں کیلئے مثال قائم کی تھی۔ انہیں ایسے خاص مفادات حاصل نہیں تھے جو سلجوقی امیروں کو حاصل تھے۔ مجموعی طور پر ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ سلجوقی مملکت کے مقابلے میں اسماعیلی قلمروؤں میں آمدنی اور دولت کی تقسیم بہت زیادہ مساوات سے کی جاتی تھی۔ مزید برآں، اسماعیلی علاقے بیگانہ ترکوں کے محکوم نہیں تھے۔ ان تمام باتوں نے ایرانی اسماعیلیوں کی بغاوت کی ابتدائی کامیابی اور مقبولیت میں اہم کردار ادا کیا جس کی حمایت کے مراکز ابتدائی طور پر دیہی علاقوں میں تھے۔ انہیں شہروں میں بھی اور دیہاتوں میں بھی ان لوگوں کی بھی حمایت حاصل تھی جو لازماً اسماعیلی نہیں تھے مگر ان کی مذکورۂ بالا مختلف سیاسی، سماجی اور اقتصادی شکایات کی بنا پر برسراقتدار سلجوقی نظام کے خلاف ہونے والی اس بغاوت کے ساتھ ہمدردی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ وسیع پیمانے پر غیر اسماعیلیوں کی حمایت کے بغیر ایرانی اسماعیلی سلجوقیوں کے خلاف اپنے مسلح جدوجہد کو اس قدر طویل عرصے تک برقرار رکھنے میں شاید کامیاب نہ ہوتے۔

حسن صباح نے الموت میں قدم جمانے کے بعد اس کی فصیلوں اور گداموں کی سہولتوں کی حالت بہتر بنائی تاکہ اسے عملاً ایک ناقابل تسخیر قلعہ بنایا جائے۔ الموت کو طویل محاصروں کے ساتھ مقابلہ کرنے کیلئے لیس کیا گیا تھا۔ اس کے بعد حسن نے اپنا اثر و رسوخ تمام رودبار اور دیلم میں گرد و نواح کے علاقوں تک پھیلا دیا، زیادہ سے زیادہ لوگوں کو ہم عقیدہ بنا لیا اور زیادہ سے زیادہ قلعوں پر قبضہ کرکے انہیں منظم اور مستحکم بنا لیا۔ حسن کے دینی اور سیاسی پیغام نے دیلمیوں کے کوہ نشینوں اور دیہاتیوں کے درمیان عام حمایت حاصل کی جو شیعیت کی مختلف شکلوں سے پہلے ہی واقف تھے جن میں اسماعیلیت بھی شامل تھی۔ انہوں نے کم از کم آذربائیجان اور دوسرے علاقوں میں بعض باقیماندہ خرمیّہ کو بھی متوجہ کیا جو ایرانی احساسات کے اظہار کے طور پر اپنے آپ کو "پارسیان" کہلاتے تھے۔[٦] یہ بات ذہن نشین ہو کہ خرمیّہ یا خرم دینیّہ پورے عبّاسی دور میں عربوں اور ترکوں یعنی دونوں کے خلاف احساسات کا اظہار کرتے تھے اور سرزمین ایران کے مختلف حصوں میں سرگرم عمل تھے۔ بہر کیف بہت جلد الموت کے نواح کے ایک سلجوقی امیر نے قلعہ الموت پر حملوں کا ایک سلسلہ شروع کیا۔ اس کے بعد ایرانی اسماعیلی سلجوقیوں کے ساتھ فوجی تصادمات کے ایک ختم نہ ہونے والے سلسلے میں الجھائے گئے۔[٧]

۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء میں حسن صباح نے داعی حسین قائینی کو مدد حاصل کرنے کے خاطر ان کے آبائی سرزمین قہستان بھیجدیا جو جنوبی خراسان میں ہے۔ قہستان کے لوگوں نے جو اس وقت ایک مقامی سلجوقی امیر کی ظالمانہ

حکومت کے ماتحت تھے تقریباً فوراً اور وسیع پیمانے پر لبیک کہا۔ انہوں نے ایک ایسی حالت میں جو سلجوقیوں کے خلاف ایک عام بغاوت شمار ہوتی تھی متعدد قلعوں کے عللاوہ کئی بڑے بڑے قصبوں پر بھی قبضہ کیا جن میں تون، طبس، قائن اور زوزن شامل تھے۔ چنانچہ قہستان رودبار کے بعد ایرانی اسماعیلیوں کی سرگرمیوں کیلئے دوسرا بڑا قلمرو بن گیا جس کی قیادت ایک مقامی رہنما کررہا تھا جسے الموت کی طرف سے مقرر کیا جاتا تھا اور محتشم کے نام سے معروف ہوتا تھا۔ اب حسن نے دو علاقوں یعنی رودبار اور قہستان میں ایرانی اسماعیلیوں کیلئے ایک خودمختار ریاست قائم کی تھی جس کا اپنا قلمرو تھا اور سلجوقیوں کے سیاسی اقتدار کو چیلنج کیا تھا۔ اسماعیلیوں کی بڑھتی ہوئی قوت کا اندازہ لگاتے ہوئے ۴۸۵ھ/۱۰۹۲ء میں سلطان ملک شاہ اور نظام الملک نے الموت اور قہستان کے اسماعیلی قلعوں کے خلاف ایک بہت بڑا لشکر روانہ کیا۔ تاہم ملک شاہ کی وفات کے فوراً بعد یہ فوجی کار روائیاں منقطع ہوگئیں۔

۴۸۵ھ/۱۰۹۲ء میں سلطان ملک شاہ کی وفات کے بعد ایک عشرے تک طویل خانہ جنگی نے سلجوقی سلطنت کو آفت زدہ کردیا۔ سلطان برکیارق نے جو سلجوقی سلطنت کا سب سے نمایاں دعویدار تھا اپنا زیادہ تر وقت اور قوت اپنے سوتیلے بھائی محمد تپر کے ساتھ لڑائی میں صرف کی۔ ۴۹۸ھ/۱۱۰۵ء میں برکیارق کی وفات تک سلجوقی قلمرو میں امن برقرار نہیں ہوسکا، اس کے بعد محمد تپر غیر متنازعہ سلطان کی حیثیت سے ابھر کر سامنے آیا جبکہ اس کا بھائی سنجر خراسان اور دوسرے مشرقی علاقوں میں اس کے نائب کی حیثیت سے بلخ میں رہا۔ سلجوقی تاریخ کے اس پُرآشوب دور میں، جب کہ مختلف امیروں کے

مابین اتحادیوں کا تبادلہ ہوتا تھا، حسن صبّاح کو اپنی قوّت ایران کے دوسرے حصوں تک پھیلانے اور اسے استحکام بخشنے کیلئے وہ مہلت ملی جس کی انہیں شدید ضرورت تھی۔

انہوں نے قرون وسطیٰ کے قومس میں دامغان کے نزدیک گردکوہ اور متعدد چھوٹے چھوٹے قلعوں پر قبضہ کیا۔ گردکوہ ایران میں اسماعیلی قلعوں میں سے ایک اہم قلعہ تھا جس پر رئیس مؤیدالدّین مظفر کی کوششوں کی بدولت قبضہ کیا گیا تھا جو (رئیس مؤیدالدّین) در اصل ایک سلجوقی عہدہ دار تھا جنھیں عبدالملک ابن عطاش نے خفیہ طور پر ہم مذہب بنا لیا تھا۔ رئیس مظفر نے عرصہ دراز تک گردکوہ پر حکومت کی اور ایران میں اسماعیلی نصب العین کیلئے گرانقدر خدمات انجام دیں۔ اسماعیلیوں نے فارس اور خوزستان کے صوبوں کے درمیان سرحدی علاقہ ارّجان میں بھی کئی قلعوں پر قبضہ کیا۔ وہاں ان کی قیادت داعی ابو حمزہ کررہا تھا جس نے خود بھی حسن کی طرح اسماعیلی مذہب کے بارے میں اپنے علم میں اضافہ کرنے کی خاطر کچھ عرصہ مصر میں گزارا تھا۔ رودبار میں اسماعیلیوں نے مزید قلعے حاصل کئے جن میں کلیدی قلعہ لمسر بھی شامل تھا جسے لنبسر بھی کہا جاتا تھا جو الموت کے مغرب میں واقع ہے۔ کیابزرگ امید نے ۴۸۹ھ/۱۰۹۶ء میں ایک حملے کے دوران لمسر پر قبضہ کیا، وہ اس کے کمانڈر کی حیثیت سے ۲۵ سال سے زیادہ عرصے تک وہاں مقیم رہے اس کے بعد حسن صبّاح کی جانشینی کا منصب سنبھالنے کیلئے الموت بلائے گئے۔ بزرگ امید نے جو ایران کے اسماعیلی رہنماؤں میں سے ایک انتہائی باصلاحیت رہنما تھے لمسر کو ایک بہت بڑے قلعہ بند مرکز میں تبدیل کیا۔

اس عرصے میں اسماعیلیوں نے ایرانی شہروں کے علاوہ ان ایرانیوں کے درمیان بھی حامیوں کی ایک روز افزوں تعداد پیدا کی جو سلجوقی افواج میں تھے۔ ایرانی اسماعیلیوں کو اب اپنی کامیابیوں سے حوصلہ ملا تھا، چنانچہ انہوں نے اصفہان میں سلجوقی قوت کے مرکز کے قریبی علاقوں کی طرف اپنی توجہ مرکوز کی۔ اس علاقے میں ان کی قیادت ابن عطاش کا بیٹا احمد کررہے تھے جنہوں نے ۴۹۴ھ/۱۱۰۰ء میں قلعہ شاہ دِز پر قبضہ کرکے ایک بہت بڑی کامیابی حاصل کی۔ روایت ہے کہ احمد نے اصفہان کے علاقے میں تقریباً ۳۰۰۰۰ لوگوں کو ہم مذہب بنا لیا تھا اور شاہ دز کے نواح میں جہاں سے سلجوقی دارالخلافہ جانے والے اہم شاہ راہ کی نگرانی کی جاتی تھی مالیہ جمع کررہے تھے جس سے سلجوقی خزانے کو بڑا نقصان پہنچتا تھا۔ تاہم حسن صبّاح اور الموت میں ان کے فوری جانشینوں کی سرگرمیوں نے بدخشان اور مرکزی ایشیا کے دوسرے علاقوں تک وسعت حاصل نہیں کی۔

ایرانی اسماعیلیوں کی بغاوت نے بہت جلد ایک متمایز سانچا اور جدوجہد کا طریق کار اپنا لیا جو سلجوقی سلطنت کی قوّت کی ساخت اور اس زمانے کے دوسرے حالات کے اعتبار سے موزوں تھا۔ حسن صبّاح نے سلجوقی حکومت کی غیر متمرکز نوعیت کے علاوہ ان کی فوجی قوّت کی انتہائی برتری کو بھی سمجھ لیا تھا۔ ملک شاہ کے بعد کوئی ایسا طاقتور سلطان نہیں تھا جس کے ساتھ مقابلہ کرنے کیلئے ایک بڑی فوج کی ضرورت ہو، خواہ ایرانی اسماعیلی اور ان کے طرفدار کوئی ایسی فوج جمع کرنے میں کامیاب بھی ہوتے۔ اب سیاسی اور فوجی قوّت متعدد امیروں کے درمیان مقامی طور پر تقسیم ہوچکی تھی جو پوری

سلجوقی سلطنت کے اندر اقطا عداری کی ذمہ داریاں سنبھالے ہوئے تھے۔ حسن صباح نے ان حقیقتوں کو پہچان لیا تھا، چنانچہ انہوں نے بڑی تعداد میں ناقابل تسخیر قلعوں سے محل و مقام کے مطابق سلجوقیوں کو مغلوب کرنے کا ایک جنگی منصوبہ تیار کیا۔ ہر اسماعیلی گڑھ کو جو عام طور پر ایک فصیل دار پہاڑی قلعہ ہوا کرتا تھا جنگی کارروائیوں کے ایک مقامی مرکز کے طور پر استعمال کیا جاسکتا تھا۔ ان اہم قلعوں کے کمانڈر جن کی تقرری الموت سے ہوتی تھی عام طور پر وسیع پیمانے پر مقامی اقدامات کرنے کا اختیار رکھتے تھے، جبکہ ہر بڑا اسماعیلی قلمرو ایک علاقائی چیف کی مجموعی قیادت کے ماتحت ہوا کرتا تھا۔ علاقائی چیف اپنے معاملات کے نظم و نسق خودمختاری سے چلاتے تھے، ہر چند کہ الموت ایران میں اسماعیلی تحریک کے مرکزی رابطہ کے ہیڈکوارٹرز کا کام دے رہا تھا۔ ان تمام باتوں نے اس بغاوت کو ڈائنامِک بنانے میں اپنا کردار ادا کیا اور مقامی رہنماؤں کو مقامی حالات کے مطابق ردعمل اور مناسب فوری اقدام کرنے کے قابل بنا دیا۔

حسن صباح کا سیاسی اور فوجی مقاصد کے حصول کی خاطر ایک وسیلے کی حیثیت سے قتل (کی پالسی) کو اپنانا بذاتِ خود سلجوقی نظام کی سیاسی اور فوجی قوت کی غیر متمرکز نوعیت کے خلاف ایک جوابی ردعمل تھا۔ اس میں حسن محض ایک طریق کار کا سہارا لیتے تھے جسے ان سے قبل مختلف گروہوں نے آزمایا تھا جن میں بعض قدیم شیعی غلات اور خوارج شامل تھے۔ فرقہ وارانہ جنگوں میں خود سلجوقیوں کے علاوہ صلیبی بھی اپنے دشمنوں کو قتل کرتے تھے۔ مگر حسن نے منتخب ممتاز دینی اور سیاسی مخالفین کے قتل کو ایک اہم

کردار دیدیا۔ یہ پالسی حقیقت کے برعکس انتہائی مبالغانہ انداز میں ایران اور شام کے نزاری اسماعیلیوں سے منسوب ہوئی ہے جس کے نتیجے میں تقریباً ہر اہم قتل جو دورِ الموت کے زمانے میں اسلامی دنیا کے مرکزی ممالک میں واقع ہوتا تھا اسماعیلیوں سے منسوب کیا جاتا تھا۔ اسماعیلیوں کی ذمہ داریاں ان کے "فدائی" یا "فداوی" انجام دیتے تھے جو نوجوان جاں نثار مرید ہوا کرتے تھے اور اس قسم کی مہلک ذمہ داریاں رضاکارانہ طور پر قبول کرتے تھے۔ قتل کے منصوبے جن پر عموماً کسی پبلک مقام پر عملدرآمد ہوتا تھا انتہائی جرأتمندانہ کام ہوتے تھے جس کا ایک پہلو خوفزدہ کرنا بھی ہوتا تھا۔ ان مفصّل کہانیوں کے برعکس جو صلیبیوں کی مغربی وقایع ناموں اور دوسرے یورپی منابع میں پائی جاتی ہیں، ایسا دکھائی دیتا ہے کہ فدائیوں کو نہ زبانوں کی تربیت دی جاتی تھی اور نہ انہیں بعض خاص مضامین پڑھائے جاتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسماعیلی فدائیوں کی بھرتی اور تربیت کے بارے میں متعدد افسانے تراشنے اور انہیں پھیلانے کے ذمہ دار خود صلیبی اور ان کے مغربی مورّخین ہیں۔ ابتدا ہی سے قتل کے یہی الزامات، جن کی اصل وجہ خواہ کچھ بھی ہو کسی خاص شہر یا علاقے میں اسماعیلیوں یا ان تمام لوگوں کے قتل عام کا سبب بنتے تھے جن پر اسماعیلی ہونے کا شبہ ہوتا تھا، اور یہ قتل عام واپس انتقامی قتلوں کا محرک بن جاتا تھا۔(۸)

جب ایران میں ایرانی اسماعیلیوں کی بغاوت کامیابی سے پھیل رہی تھی تو فاطمی خلیفہ المستنصرؑ کا ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء میں انتقال ہوا۔ جیسا کہ مذکور ہوا، ان کی جانشینی کے سوال پر پیدا ہونے والے تنازعے نے اسماعیلیوں کو مستقلاً نزاری

اور مستعلوی فرقوں میں تقسیم کیا۔ اس عرصے میں سلجوقی سرزمینوں کے اسماعیلیوں کے لیڈر کی حیثیت سے حسن ابھر آئے تھے اور داعی ابن عطاش کو ماند کیا تھا۔ ابن عطاش کے آخری سالوں کے بارے میں کچھ بھی معلوم نہیں، گوکہ ان کا الموت جانا بھی ممکن ہے۔ بہرحال حسن کئی سالوں سے ایک خودمختار انقلابی پالسی پر عمل درآمد کرتے آئے تھے، اور جانشینی کے جھگڑے نے انہیں فاطمی رژیم کے ساتھ جو پہلے ہی کئی عشروں تک وزیروں کی حکومت کی وجہ سے کمزور ہوچکا تھا تعلقات منقطع کرنے کا ایک اہم موقع فراہم کیا۔ حسن نے نزارؑ کے دعویٰ کی غیر مشروط طور پر حمایت کی اور قاہرہ میں مراکز دعوت کے اختیار کو تسلیم کرنے سے انکار کیا جو اب مستعلوی دعوت کی خدمت بجالا رہے تھے۔ اس فیصلے کے ذریعے حسن نے عملاً خودمختار نزاری اسماعیلی دعوت قائم کی تھی جو فاطمی خاندان کے زوال کے بعد بھی باقی رہی۔ اس واقعہ کی ایک سبق آموز مثال صلیحی ملکہ السّیدہ کی کوششوں میں نظر آسکتی ہے جس نے چند عشرے بعد یمن میں خودمختار طیبی دعوت کی بنیاد رکھی۔ ایران کے تمام اسماعیلیوں نے بغیر کسی مخالفت کے حسن کے فیصلے کی حمایت کی جو جماعت پر ان کی مضبوط گرفت کی علامت ہے۔

جیسا کہ مذکور ہوا، نزارؑ کو ان کے والد کی وفات کے ایک سال بعد الافضل کے حکم پر قتل کیا گیا تھا۔ یہ حقیقت ہے کہ نزارؑ کی نرینہ اولاد موجود تھی اور ان میں سے بعض نے خلافت اور امامت کا دعویٰ بھی کیا ہے اور بعد کے فاطمیوں کے خلاف بغاوتیں بھی کی ہیں۔[۹] ان میں سب سے آخری بغاوت ۵۵۶ھ/۱۱۶۱ء میں ہوئی تھی جس کی قیادت نزارؑ کا ایک پوتا کر رہا تھا۔ اس دوران حسن نے امامت کیلئے نزارؑ کے جانشین کا نام ظاہر نہیں کیا۔ ممکن

ہے کہ ایران کے اسماعیلی کافی عرصے تک نزارؑ کے المناک انجام سے بے خبر رہے ہیں اور ان کے دوبارہ ظاہر ہونے کے انتظار میں رہے ہیں۔ چونکہ اس ابتدائی دور کے بارے میں نزاری ماخذات باقی نہیں رہے ہیں اسلئے اس معاملے سے متعلق ہم عصر ایرانی نزاریوں کے خیالات مبہم ہیں۔ بہرحال ابتدائی دورِ الموت میں جاری کئے ہوئے سکوں کی شہادت سے ظاہر ہوتا ہے کہ نزار کا اپنا نام اور خلافتی لقب "المصطفیٰ لدین اللہ" ان سکوں پر درج تھا جو ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء میں انکی وفات سے تقریباً ۷۰ سال بعد تیسرے خداوند الموت محمد بن بزرگ امید (۵۳۲-۵۵۷ھ/۱۱۳۸-۶۲ء) کے دور حکومت میں ڈھالے گئے تھے۔[10] الموت کے ان نایاب سکوں کی تحریروں میں عام طور پر نزارؑ کی اولاد پر درود و سلام بھیجا گیا ہے، مگر ان کے نام ظاہر نہیں کئے گئے ہیں۔

اب نوخیز نزاری اسماعیلی ایک ایسے امام کے بغیر رہ گئے تھے جس تک ان کی رسائی ہو۔ اسماعیلی فاطمیوں سے پہلے بھی دور ستر کے ایک ایسے تجربے سے گزرے تھے جبکہ ائمہؑ مستور تھے اور ان تک رسائی نہیں ہوتی تھی۔ اور، جیسا کہ قبل ازین وضاحت کی گئی، امام کی غیر حاضری میں ان کی نمائندگی ایک "حُجّت" کے ذریعے ہوتی آئی تھی۔ اب ابتدائی نزاری ستر کے ایک اور دور میں زندگی گزار رہے تھے۔ ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء کے تفرقے کے فوراً بعد نزاریوں نے حسن صبّاح کو اپنے امام مستور کے حُجّت کی حیثیت سے تسلیم کیا تھا۔ فاطمیوں سے پہلے کی روایات کی بنیاد پر اب نزاری اس بات کے قائل ہوگئے کہ جب امام مستور ہوگا تو اس کا حُجّت جماعت کے درمیان اس کا نمائندۂ اعلیٰ ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ "ہفت باب" میں جو قدیم ترین باقی ماندہ نزاری رسالہ ہے اور تقریباً ۵۹۶ھ/۱۲۰۰ء میں لکھا گیا ہے

یہ روایت ہے کہ حسن صبّاح نے امام قائم کے عنقریب ظہور کی پیش گوئی کی تھی جب کہ (اس کتاب میں) خود انہیں امام کے حجّت کا درجہ دیا گیا ہے۔[۱۱]

الموت میں حسن کے جانشین نزاری اماموں کا عملاً بذات خود جماعت کے معاملات، دعوت اور ریاست کی ذمہ داری سنبھالنے تک امام مستور کے حجت شمار ہوتے تھے۔ جیسا کہ جوینی اور بعد کے ایرانی مورّخین کا بیان ہے، دورِ الموت کی نزاری روایات کے مطابق خود حسن صبّاح کے زمانے میں بہت سے نزاریوں کا یہ عقیدہ تھا کہ نزارؑ کے ایک بیٹے یا پوتے کو خفیہ طور پر مصر سے ایران لایا گیا ہے اور نزاری نسل کا یہی شخص ان نزاری اسماعیلی ائمّہ کے سلسلے کے مورث تھے جو بعد میں الموت میں منظر عام پر آگئے ہیں۔[۱۲] اس ہم عصر نزاری روایت کی وسیع پیمانے پر اشاعت کی تصدیق اس مناظرانہ رسالے سے بھی ہوئی ہے جسے فاطمی خلیفہ الآمر نے ۵۱۶ھ/۱۱۲۲ء میں نزاریوں کے خلاف جاری کیا تھا۔ اس رسالے میں جس کا مقصد نزار اور ان کی اولاد کے دعوئے امامت کو غلط ثابت کرنا تھا، الآمر نے اس خیال کا مذاق اڑانا لازمی سمجھا ہے کہ اس وقت نزار کی نسل کا کوئی شخص خفیہ طور پر ایران میں زندگی گزار رہا تھا۔[۱۳]

عقیدۂ تعلیم اور نزاری ریاست کا استحکام

یہی وہ حالات تھے جن کے تحت ابتدا ہی سے باہر کے لوگوں کو یہ تاثر ملا کہ ایران کے نزاری اسماعیلیوں نے فاطمی دور کے اسماعیلیوں کی قدیم تعلیم (الدّعوۃ القدیمہ) کے مقابلے میں ایک نئی تعلیم (الدّعوۃ الحدیدہ) کا آغاز کیا ہے۔ اس نئی تعلیم کیوجہ سے جس پر فارسی زبان میں عمل درآمد ہوتا تھا

قدیم زمانے کا اسماعیلی ادب جو (سوا ناصر خسرو کی تحریروں کے) عربی زبان میں تیار کیا گیا تھا ایرانی اسماعیلیوں کی رسائی سے باہر ہوگیا۔ جیسا کہ مذکور ہوا اسماعیلی ادب کے ایک اہم حصے کو جو عربی میں تھا یمن کے طیبی اسماعیلیوں نے محفوظ رکھا، جبکہ شام کے نزاری اسماعیلیوں نے بھی اس کا ایک چھوٹا سا حصہ محفوظ رکھا ہے۔ نئ تعلیم کوئی نیا عقیدہ پیش نہیں کرتا تھا۔ یہ لازماً ایک قدیم شیعی اصل یعنی عقیدہ تعلیم یا امام کی مجاز تعلیم کے عقیدے کی تشکیل نو تھی جو اسماعیلیوں کے درمیان عرصہ دراز سے رائج تھا۔

اپنی مکمل ترقی یافتہ شکل میں عقیدہ تعلیم کی تشکیل نو عام طور پر حسن صبّاح سے منسوب کی گئی ہے جو ایک فاضل متکلم تھے اور فلسفیانہ فکر میں بھی مہارت رکھتے تھے۔ حسن نے اس عقیدے کی چھار فصل (عربی میں الفصول الاربعہ) کے عنوان سے ایک الٰہیاتی رسالے میں نہایت پراثر انداز میں نئے سرے سے تشریح کی۔ یہ رسالہ جو در اصل فارسی زبان میں لکھا گیا تھا براہ راست باقی نہیں رہا ہے، مگر ہمارے ایرانی مورّخین نے اسے دیکھا تھا اور انہوں نے اس کی شرح لکھی ہے۔[۱۴] اس کے اقتباسات عربی ترجمے کی صورت میں حسن صبّاح کے ہم عصر الشہرستانی (متوفی ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء) کی مشہور کتاب الملل و النّحل میں بھی باقی رہے ہیں جو تقریباً ۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء میں لکھی گئی ہے۔[۱۵] ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ الشہرستانی جو ایک ممتاز متکلم ہیں اسماعیلی تعلیمات سے بخوبی باخبر تھے۔ انہوں نے کئی کتابیں لکھی ہیں جو بڑے پیمانے پر اسماعیلی تعلیمات کے زیر اثر ہیں اور ہوسکتا ہے کہ وہ خود بھی اسماعیلی ہو۔

شیعوں نے بنی نوع انسان کی صراط مستقیم پر ہدایت و رہنمائی کیلئے ایک روحانی پیشوا یا امام کی ضرورت پر شروع ہی سے زور دیا تھا۔ ان کا ہمیشہ سے یہ عقیدہ رہا تھا کہ یہ پیشوا خداوندی امر کے مطابق مقرر ہوئے ہیں نہ کہ انسانی انتخاب کے ذریعے جس کی عملی کوشش سنّی مسلمانوں نے کی ہے۔ شیعوں کے نزدیک صرف بے خطا اور معصوم علوی ائمہّ ہی، جن کا تعلق اہل بیت رسول سے ہے اور ایک خاص دینی علم کے حامل ہیں اس قسم کے پیشواؤں یا معلّمین کے روحانی فرائض انجام دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ حسن صباح نے ترتیب وار چار قضیوں میں اس شیعی عقیدے کی تشکیل نو کی۔ ان کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ خدا کی پہچان اور دین کی حقیقتوں کو سمجھنے کیلئے محض انسانی عقل کافی نہیں ہے۔ نیز یہ کہ بنی نوع انسان کے روحانی پیشوا کے فرائض انجام دینے کیلئے ان متعدد علماء کے برعکس جن کو سنّی مسلمانوں نے بطور پیشوا قبول کیا ہے ایک واحد مجاز "معلّم صادق" کی ضرورت ہے۔ تیسرے قضیے میں حسن نے ایک منطقی بنیاد فراہم کی اور اس قابل اعتماد معلّم کے مقام و اختیار کی وضاحت کی جو اسماعیلیوں کے امام زمانہ کے سوا کوئی بھی نہیں ہوسکتا تھا۔ چوتھے قضیے میں ایک منطقی اصول کو بنیاد بناتے ہوئے حسن نے دلیل پیش کی کہ یہ امام اپنا اختیار اور دعوائے امامت ثابت کرنے کیلئے اپنی ذات اور وجود سے خارج کسی بھی قسم کے ثبوت یا دلیل کا سہارا لینے کا محتاج نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ حسن نے دلیل پیش کی کہ امام برحق خود اپنے وجود کی بدولت (اپنے اختیار کیلئے) بنی نوع انسان کے احتیاج کے ثبوت کو پورا کرسکتا ہے جس کی تصدیق عقل و دلیل سے بھی ہوتی ہے۔ عقیدہ تعلیم ابتدائی نزاریوں کا مرکزی عقیدہ بن گیا، جو ہر امام کے لئے اپنے زمانے میں

آزادانہ اختیار تعلیم کی تاکید کرتا ہے۔ اس عقیدے کی مرکزیت اور اس کے وسیع پیمانے پر پھیلے ہوئے اثرات کی وجہ سے ایرانی (نزاری) اسماعیلی تعلیمیہ کے نام سے معروف ہوگئے۔ اس عقیدے نے بعد کے الموت کی نزاری تعلیمات کے لئے، بلکہ فی الحقیقت آنے والے زمانے کیلئے بھی ایک کلامی بنیاد فراہم کی۔ عقیدۂ تعلیم نے امام، اور اس کی غیر حاضری میں اس کے نمائندۂ اعلیٰ یا حجّت کی مطلق اطاعت اور وفاداری کی تاکید کی، اور جیسا کہ مذکور ہوا حسن بذات خود (الموت کے) ان حجّتوں میں اوّلین حجّت شمار ہوتے تھے۔ عقیدہ تعلیم نے سنّی نظام حکومت کے سامنے جو عقلی چیلنج پیش کیا تھا وہ مسلمانوں کے روحانی نمائندوں کی حیثیت سے عبّاسی خلفاء کے قانونی حق کو بھی مسترد کرتا تھا، جس کی وجہ سے عبّاسیوں اور ان کے سنّی علماء کو سرکاری طور پر ردعمل کی دعوت ملی۔ بہت سے سنّی علماء اور فقہا نے جن کی قیادت الغزالی کر رہا تھا اسماعیلی عقیدۂ تعلیم پر حملے کئے۔ جیسا کہ قبل ازین مذکور ہوا الغزالی کو اسماعیلیوں (باطنیوں) کے خلاف ایک رسالہ لکھنے کیلئے در اصل عبّاسی خلیفہ المستظہر نے مقرر کیا تھا۔ الغزالی نے جو اپنے زمانے کے انتہائی صاحب علم سنّی عالم تھا اسماعیلیوں کے خلاف کئی کتابیں لکھی ہیں، مگر اس نے اسماعیلیوں کے خلاف لکھی ہوئی اپنی اہم کتاب المستظہری میں جو ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء سے ذرا پہلے مکمل ہوئی ہے عقیدہ تعلیم کی تردید کی طرف خاص توجہ دی ہے۔ ایرانی اسماعیلیوں نے جن کے خلاف المستظہری لکھی گئی تھی سنّی مناظروں کا کوئی جواب نہیں دیا۔ مگر الغزالی کیلئے اسماعیلیوں کا جواب بالآخر یمن کے نسبتاً پرامن پہاڑوں میں رہنے والے ایک مقامی طیبی اسماعیلی داعی نے فراہم کیا۔[۱۶]

سلطان برکیارق کے دور حکومت میں ایران میں اسماعیلیوں کی قسمت عروج کی طرف گئی۔ ایرانی اسماعیلیوں کی بڑھتی ہوئی قوّت سے چونک کر بالآخر ۴۹۴ھ/۱۱۰۱ء میں برکیارق نے مغربی ایران میں اور سنجر نے خراسان میں اپنے اپنے قلمروؤں کے اندر اسماعیلیوں سے زیادہ مؤثر طور پر نمٹنے پر اتفاق کیا جنھوں نے اس وقت سلجوقی حکومت کو سخت نقصان پہنچایا تھا۔ تاہم سلجوقیوں کے نئے حملوں اور قتل و غارت کے باوجود نزاری اسماعیلیوں نے اپنے قلعوں اور اپنے قلمرو پر قبضہ برقرار رکھا۔ ۴۹۸ھ/۱۱۰۵ء میں برکیارق کی وفات کے زمانے تک حسن صبّاح نے شام میں بھی اپنی سرگرمیوں کو وسعت دینے کا آغاز کیا تھا جس سے ان کے وسیع تر اسلامی جاہ طلبی کی عکاسی ہوتی تھی۔ متعدد ایرانی نمائندے اسماعیلیوں کو منظّم کرنے اور نئے لوگوں کو ہم مذہب بنانے کیلئے الموت سے شمالی شام میں حلب بھیجے گئے جن کی قیادت ایک داعی کے سپرد تھی جو الحکیم المنجم (متوفی ۴۹۶ھ/۱۱۰۳ء) کے نام سے معروف تھے۔ سیاسی قطع و برید کے علاوہ علاقے کی مذہبی جغرافیائی گونا گونی نے جس میں مختلف شیعی روایات بھی شامل تھیں شام میں نزاری اسماعیلی دعوت کی نشر و اشاعت میں اپنا کردار ادا کیا۔ سلجوقی حکومت ایران کی طرح شام میں بھی بہت سی مشکلات کا سبب بنی تھی اور شام کے لوگ جو اندرونی فرقہ بندیوں اور اختلافات کے بھی شکار تھے سلجوقیوں سے نفرت کرتے تھے۔ تاہم شمالی شام میں نزاری داعیوں کی ابتدائی کامیابی مختصر ثابت ہوئی جسے حلب کے مصلحت بین سلجوقی حکمران رضوان کا تحفظ حاصل تھا۔ نیز شام میں اپنی ابتدائی مہمات کے دوران ہی نزاریوں کا انطاکیہ کے پرنس تنکرد کی فرنگی افواج

سے واسطہ پڑا جو شام کے نزاریوں اور صلیبیوں کے درمیان طویل فوجی اور سفارتی مٹ بھیڑ کی علامت بنی۔ ۵۰۷ھ/۱۱۱۳ء میں رضوان کی وفات کے بعد شمالی شام میں نزاریوں پر انتہائی جبر و تشدد کیا گیا۔(۱۷) نزاری تقریباً نصف صدی تک مسلسل جدوجہد کے بعد آخرکار چھٹی/بارہویں صدی کے وسط میں شام میں قلعوں کا ایک مستقل جال حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئے تھے۔

محمد تپر (۴۹۸ - ۵۱۱ھ/۱۱۰۵ - ۱۸ء) کے برسراقتدار آنے تک جس نے سلجوقیوں کے درمیان ہونے والے خاندانی تنازعات اور فرقہ وارانہ لڑائیوں کا خاتمہ کیا نزاریوں کی قسمت نے مخالف رخ اختیار کیا تھا۔ برکیارق اور سنجر نے ایران کے سلجوقی قلمروؤں میں اسماعیلیوں کی ایک متوقع یک طرفہ کامیابی کی پہلے ہی روک تھام کی تھی۔ اب سلطان محمد نے مزید مؤثر طور پر اسماعیلیوں سے نمٹنے کا ارادہ کیا تھا۔ اس نے ان کے خلاف بڑی بڑی فوجی مہمات کے ایک سلسلے کا آغاز کیا جس کے نتیجے میں عراق اور زاگروس کے پہاڑوں میں اکثر قلعے ان کے ہاتھ سے نکل گئے۔ تاہم نزاریوں کے خلاف سلطان محمد کی سب سے بڑی جنگی مہم کا رخ شاہ دِز کی طرف تھا جو دِزکوہ کے نام سے بھی معروف تھا۔ شاہ دِز کے محاصرے کی نگرانی سلطان نے ذاتی طور پر کی اور بالآخر اس پر قبضہ کر لیا۔ داعی احمد بن عبدالملک بن عطاش کو جنھوں نے سلجوقیوں کے خلاف برج برج سے جنگ کی تھی گرفتار اور قتل کیا۔ ۵۰۰ھ/۱۱۰۷ء میں شاہ دز کے سقوط کے ساتھ نزاریوں نے اصفہان کے علاقے میں اپنا اثر و رسوخ ہمیشہ کیلئے کھودیا جس پر سلجوقیوں نے سکھ کا سانس لیا۔(۱۸)

سلطان محمد تپر نے رودبار اور اس کے متعدد قلعوں کی جانب بھی توجہ دی تھی جو شمالی ایران میں نزاری قوت کے مراکز تھے۔ سلجوقیوں نے مسلسل

آٹھ سال تک الموت، جہاں حسن صباح مقیم تھے، لمسر اور رودبار کے دوسرے قلعوں کا محاصرہ کیا، علاقے کی فصلوں کو نذر آتش کیا اور وقتاً وقتاً نزاریوں کے ساتھ لڑائی میں بھی مصروف رہے۔ ان ہی لڑائیوں کے دوران حسن صباح اور بہت سے دوسرے نزاری رہنماؤں نے اپنی خواتین کو زیادہ محفوظ مقامات پر بھیج دیا تھا۔ حسن کی بیوی اور بیٹیوں کو بھی مستقل طور پر گردکوہ بھیجا گیا جہاں وہ کتائی کے ذریعے اپنی معمولی روزی کماتی تھیں۔ ان مشکل سالوں کے دوران جبکہ سلجوقیوں کو باقاعدہ تازہ امداد مل رہی تھی حسن کی مزاحمت نے دشمن کو بھی حیران کر کے رکھ دیا۔ بہرحال سلجوقی اپنی فوجی قوت کی برتری اور طویل تھکا دینے والی جنگ کے باوجود حملوں کے ذریعے الموت پر قبضہ کرنے میں ناکام رہے اور ۵۱۱ھ/۱۱۱۸ء میں سلطان محمد کی موت کی خبر سنتے ہی محاصرہ اٹھالیا۔ الموت ایک بار پھر ایک خطرناک صورتحال سے بچ گیا تھا۔

محمد تپر کی موت کے بعد سلجوقی خاندانی تنازعات کے ایک اور دور میں ڈوب گئے تھے جس نے نزاریوں کو ایک بر وقت مہلت فراہم کی جنھوں نے اپنی بعض سابق شکستوں کی عملاً تلافی کی۔ تاہم حسن کی زندگی کے آخری سالوں تک سلجوقیوں کے خلاف نزاریوں کی بغاوت بالکل اسی طرح اپنا اثر کھوچکی تھی جس طرح سلجوقی اپنی طویل جنگی مہمات اور حملوں کے ذریعے ایرانی اسماعیلیوں کو رودبار، قومس اور قہستان میں ان کے قلعوں سے بے دخل کرنے میں ناکام ہوچکے تھے۔ مارشل ہاجسن کے بقول اب اسماعیلیوں اور سلجوقیوں کے تعلقات عملاً ایک نئے مرحلے میں داخل ہوچکے تھے جسے انہوں نے "تعطل" کا نام دیا ہے۔

جب حسن نے محسوس کیا کہ زندگی کے آخری ایام آپہنچے ہیں تو انہوں نے لمسر سے اپنا نمائندہ کیا بزرگ امید کو طلب کیا اور انہیں دیلم کے داعی کی حیثیت سے الموت میں اپنا جانشین مقرر کیا۔ عین اسی وقت حسن نے خود امام کے ظہور تک نزاری ریاست، جماعت اور دعوت کے معاملات میں بزرگ امید کی مدد کرنے کے لئے مشیروں کی ایک کونسل قائم کی جو تین نزاری عہدہ داروں پر مشتمل تھی۔ حسن کا آخرِ ربیع الثّانی ۵۱۸ھ/اواسط جون ۱۱۲۴ء میں ایک مختصر علالت کے بعد انتقال ہوا۔ انہیں قلعہ الموت کے نزدیک دفنایا گیا۔ ان کے مقبرے کو جہاں بعد میں بزرگ امید اور دوسرے نزاری عہدہ داروں کو بھی دفنایا گیا تھا ۶۵۴ھ/۱۲۵۶ء میں مغلوں نے تباہ کیا۔

حسن صبّاح ایک ممتاز منتظم اور سیاسی منصوبہ ساز ہونے کے علاوہ ایک فاضل متاَلہ، فلسفی اور ہیّت دان بھی تھے۔ نزاری اسماعیلی ان کا بے حد احترام کرتے تھے اور انہیں "سیّدنا" کے نام سے یاد کرتے تھے اور ان کے مقبرے کی ایک مقدس مقام کی حیثیت سے زیارت کرتے تھے۔ انہوں نے ایک زاہدانہ زندگی بسر کی اور ان کے طرز زندگی نے دوسرے نزاری رہنماؤں کیلئے جو سب کے سب ایک انقلابی جدوجہد میں مصروف تھے نمونہ عمل فراہم کیا۔ ہمارے ایرانی مورّخین نے ان کی زاہدانہ طرز زندگی اور ناقابل مصالحت اقدار کی کئی مثالیں محفوظ رکھی ہیں۔ ان کے بارے میں روایت ہے کہ ۳۴ سالوں کے دوران جو انہوں نے الموت میں گزارے کبھی بھی قلعہ سے نیچے نہیں اترے اور اس پہاڑی قلعے میں اپنے معمولی مکان کے اندر رہے اورخود کو دعوت کی تعلیم، تالیف و تصنیف، اور اپنی ریاست کے معاملات کے نظم و نسق چلانے

کیلئے وقف کیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ شریعت کے سخت پابند تھے اور اسے جماعت پر بھی سختی سے لاگو کیا تھا۔ ان کے زمانے میں وادئ الموت میں کسی نے بھی برملا شراب نوشی نہیں کی جہاں آلات موسیقی کے استعمال پر بھی پابندی تھی۔ انہوں نے اپنے دونوں بیٹوں کو قتل کیا، ایک کو شراب نوشی کی وجہ سے اور دوسرے کو داعی حسین قائنی کے قتل کی مبینہ سازش کے الزام میں جو بعد میں غلط ثابت ہوا۔ حسن صبّاح نے سخت شکستوں کے باوجود نصب العین اور فداکاری کا ایک احساس برقرار رکھا اور جو خودمختار نزاری دعوت اور ریاست قائم کی تھی اس کی انہوں نے ان پرآشوب سالوں کے دوران قیادت کی۔ حقیقت یہ ہے کہ حسن کے اندر قیادت کی غیرمعمولی صلاحیتیں تھیں اور ان کی شخصیت سحر انگیز تھی جس کی وجہ سے انہوں نے دوسرے نزاریوں کیلئے اجتماع کا ایک مرکز فراہم کیا تھا۔ اس سے بھی اہم بات یہ ہے کہ حسن نے ایک مذہبی سیاسی ڈھانچہ فراہم کیا جس نے نزاریوں کو ان قلمروؤں کے اندر جو شام سے مشرقی ایران تک پھیلے ہوئے تھے مشکل حالات میں زندہ رہنے کے قابل بنا دیا اور وقت کے چیلنجوں کیلئے ایک موزوں جواب کا کام دیا۔

نزاریوں اور سلجوقیوں کے درمیان تعطّل

حسن صبّاح کی زندگی کے آخری سالوں تک نزاری اسماعیلی سلجوقیوں کے خلاف عام بغاوت میں ناکام ہوچکے تھے۔ نزاریوں کے خلاف (باربار) حملوں کے باوجود سلجوقی بھی قلعہ نشین نزاری جماعتوں کا قلع قمع کرنے میں ناکام ہوچکے تھے۔ اس کے بعد نزاریوں اور سلجوقیوں کے تعلقات اکثر ایک قسم کے

تعطل کی حالت میں رہے۔ مگر نزاری بغاوت کئی منتشر قلمروؤں میں مقامی طور پر کامیاب ہوئی تھی جہاں انہوں نے اپنی حیثیت کو استحکام بخشا جبکہ سلجوقیوں نے بھی ان کے خلاف کوئی بڑا حملہ نہیں کیا۔ تعطل کے اس دور میں نزاری جماعت نے اپنے آپ کو ایک خودمختار ریاست میں تبدیل کیا اور سلجوقی سلطنت کے اندر ایک امارت کی حیثیت سے اپنا مقام حاصل کیا۔

کیابزرگ امید بھی جو دیلم کا باشندہ تھا ایک باصلاحیت کمانڈر اور منتظم تھے۔ انہوں نے نزاری ریاست کی سرحدوں کو مزید وسعت دی اور الموت میں اپنے پیشرو کی پالسیاں برقرار رکھیں۔ بزرگ امید کے برسراقتدار آنے کے دو سال بعد ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء میں سلجوقیوں نے رودبار اور قہستان میں نزاری قلعوں کے خلاف حملوں کے ایک اور سلسلے کا آغاز کیا جس کا مقصد غالباً نئے خداوند الموت کی صلاحیتوں کو آزمانا تھا۔ تاہم نزاریوں کے عزم میں کوئی لغزش نہیں آئی اور انہوں نے بغیر کسی اختلاف کے حسن صباح کے جانشین کی حمایت کی۔ انہوں نے رودبار میں کئی نئے قلعوں پر قبضہ کیا جبکہ وہ خود بھی قلعے بناتے رہے جن میں الموت کے نواحی علاقے میں میمون دز شامل تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس دور میں نزاریوں نے اپنے ایرانی قلمرو کی حدود کو وسعت دی۔ سلجوقی اب انہیں فوجی لحاظ سے شکست دینے کی مزید امید نہیں رکھ سکتے تھے، گو کہ دونوں فریق زیادہ محدود نوعیت کی جھڑپوں میں مصروف رہے۔ حسن صباح کے زمانے کے عظیم سلجوقی حملوں کے دن صاف طور پر بیت گئے تھے۔ سلجوقی سلطان محمد دوم (۵۱۱ - ۵۲۵ھ/۱۱۱۸ - ۱۳۱ء) نے ان بدلے ہوئے حقیقتوں کو تسلیم کیا اور مناسب سمجھا کہ بزرگ امید کے ساتھ امن کی

بات چیت کا آغاز کیا جائے۔ سلطان سنجر (متوفی ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء) بھی قہستان پر مزید سلجوقی حملوں سے باز آیا اور نزاریوں کے ساتھ ایک طرح کے افہام و تفہیم کا راستہ اختیار کیا۔ یہ بات حیران کن نہیں ہے کہ نزاریوں کو سلجوقی کیمپ کے اندر مزید اتحادی مل گئے، یعنی وہ (سلجوقی) "امراء" جو مخصوص علاقوں کے اندر ان کی مدد کے بغیر اپنی حیثیت برقرار نہیں رکھ سکتے تھے۔ نتیجتاً نزاریوں اور سلجوقی امیروں کے درمیان مقامی طور پر بڑے پیمانے پر پیچیدہ روابط پیدا ہوگئے جو دونوں کے مفاد میں تھے۔

نزاری سلجوقی سلطنت کے مقامی اقتدار کی سیاست میں ایک اہم عنصر کی حیثیت سے ابھر آئے۔ اس عرصے میں وہ دونوں جگہ، ایران میں بھی اور بعد میں شام میں بھی اپنی روز افزوں توجہ اپنے نزدیکی ہمسایوں کی جانب دینے لگے تھے۔ دیلم میں صوبہ خزر کے علاقوں میں زیدیوں نے شیعیت کی اسماعیلی شکل کی نشر و اشاعت کی سختی سے روک تھام کی تھی۔ ۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء میں نزاریوں نے ابو ہاشم علوی کو شکست دی جو دیلم میں زیدی امامت کا مدعی تھا اور اس کے حامی خراسان تک پائے جاتے تھے۔ دیلم ہی میں نزاریوں کو باوندیوں اور طبرستان (مازندران)، گیلان اور دوسرے علاقوں کے دیگر مقامی سلسلوں کی باربار کی مخالفتوں کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ قریبی قزوین کے لوگوں کے ساتھ بھی جن کو ان کے سنّی علماء ورغلاتے تھے الموت کی باقاعدہ جھڑپیں ہوتی رہتی تھیں۔ قہستان کے نزاری بھی ہمسایہ سیستان (یا نیمروز)، جو قہستان کے جنوب میں واقع ہے کے نصری ملوک کے ساتھ طویل فوجی تصادمات اور ناچاقی سے دوچار تھے۔(۱۹)

اس عرصے میں شام کے نزاریوں نے ۵۰۷ھ/۱۱۱۳ء میں حلب کی شکست کے بعد کار روائیوں کے ایک نئے مرحلے کا آغاز کیا۔ انہوں نے اپنی سرگرمیاں دمشق اور جنوبی شام میں دوسرے مقامات پر منتقل کیں۔ ایک اور ایرانی داعی بہرام، جنہیں الموت سے مقرر کیا گیا تھا، ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء تک اس قدر کامیاب ہوگئے تھے کہ انہوں نے دمشق میں برملا دعوت کرنے کا آغاز کیا جہاں انہوں نے ایک "دارالدعوت" قائم کی تھی۔ بہرام نے دمشق اور جنوبی شام کے مقامی بوری حکمرانوں کی مدد کا فائدہ اٹھا لیا اور ماتحت داعیوں کو مختلف مقامات پر بھیجا جنہوں نے شہری اور دیہاتی، یعنی ہر دو قسم کی آبادی کے درمیان بہت سے لوگوں کو ہم مذہب بنا لیا۔ تاہم نزاریوں کی کامیابی جنوبی شام میں بھی مختصر ثابت ہوئی۔ بہرام کی وفات کے بعد جو ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء میں جنگ کے دوران مارا گیا تھا ان کے بوری محافظ طغتگین کا انتقال ہوا جس کے نتیجے میں دمشق میں ان کا قتل عام کیا گیا۔ یہ پیشرفتیں شام کی نزاری جماعت کی تاریخ میں تنظیم کے فقدان اور مبہم مخفی سرگرمیوں کے ایک اور دور کے لئے نقیب ثابت ہوئیں۔[۲۰]

شام کے نزاری دمشق میں اپنے المناک انجام کے بعد دو عشروں کے عرصے میں بالآخر مرکزی شام میں قلعوں کا ایک مستقل جال حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ اس عرصے کے دوران اسماعیلیوں نے ایک نئی حکمت عملی اختیار کی اور اپنی سرگرمیاں شام کے بڑے بڑے شہری مراکز سے، جو ان کیلئے تباہ کن ثابت ہوئے تھے، دور دراز مقامات پر مرکوز کیں۔ اب انہوں نے اپنی کوششیں جبل بہرا (موجودہ جبل انصاریہ) پر مرکوز کیں جو متعدد

قلعوں کے ساتھ، جن پر مختلف مسلمان امیروں کے علاوہ صلیبی (بھی) قابض تھے، حماۃ اور بحر روم کے ساحلی پٹی کے درمیان جبل سماق کے جنوب مغرب میں ایک پہاڑی علاقہ ہے اور مرکزی شام میں واقع ہے۔ وہاں وہ اپنے اوّلین قلعہ قدموس کے مالک بن گئے جسے اس کے مالک سے جو ایک مسلمان تھا ۵۲۷ھ/۱۱۳۲۔۳۳ء میں خریدا گیا۔ اس کے فوراً بعدانھوں نے کہف حاصل کیا، اور ۵۳۵ھ/۱۱۴۱ء میں نزاریوں نے مصیاف (یا مصیاد) پر قبضہ کیا جو شام میں ان کا انتہائی اہم قلعہ تھا جس نے عام طور پر شام کے نزاریوں کے چیف داعی کے مسکن کا کام دیا۔ تقریباً اسی زمانے میں انھوں نے مزید کئی قلعوں پر قبضہ کیا جو مجموعی طور پر "قلعۃ الدّعوۃ" کے نام سے معروف ہوگئے۔[۲۱] نزاریوں نے بہت جلد جبل بہرا کے ایک بہت بڑے حصّے کا کنٹرول حاصل کیا جہاں انہیں مختلف مقامی سنّی حکمرانوں کے علاوہ صلیبیوں کی دشمنی کا بھی سامنا کرنا پڑا جو گرد و نواح کے علاقوں میں سرگرم عمل تھے جن کا تعلق انطاکیہ اور طرابلس کی لاطینی ریاستوں سے تھا۔

بزرگ امید کا ۵۳۲ھ/۱۱۳۸ء میں انتقال ہوا اور ان کے فرزند محمد الموت میں ان کے جانشین بنے۔ نزاری سلجوقی تعطل محمد کے طویل دور اقتدار (۵۳۲ ۔ ۵۷ھ/۱۱۳۸ ۔ ۶۲ء) میں بھی جاری رہا جبکہ نزاریوں نے اپنے اہم قلمروؤں کے اندر اپنی حیثیت کو مزید مضبوط کیا۔[۲۲] تاہم ایک ایسی قوّت ہونے کی حیثیت سے جس کے پاس اپنا قلمرو تھا، اب نزاری قزوین، سیستان اور دوسرے علاقوں میں اپنے قریبی ہمسایوں کے ساتھ اکثر معمولی جھگڑوں اور فوجی جھڑپوں میں الجھے ہوئے تھے، ہر چند کہ انھوں نے بڑی حد تک اپنی

تبلیغی تحریک اور جوش و جذبے کو بھی برقرار رکھا تھا۔ محمد بن بزرگ امید کے زمانے میں قہستان کے نزاری داعیوں نے مرکزی افغانستان میں ایک نئے علاقے میں اپنا اثر و رسوخ پیدا کرنے کی بڑی کوششیں کیں جو کہ غور کا علاقہ تھا۔ ایرانی نزاریوں نے اپنی سرگرمیاں جارجیا (گُرجستان) اور قفقاز کے اُس پار کے دوسرے علاقوں تک بھی پھیلائیں۔

محمد بن بزرگ امید کے دور اقتدار کے آغاز تک نزاری ریاست کو قلمرو کی بنیاد پر مضبوطی سے استحکام حاصل ہوا تھا۔ نزاری قلمرو شام سے مشرقی ایران تک پھیلی ہوئی طویل مسافتوں کے ذریعے ایک دوسرے سے جدا تھے جو الموت کے ساتھ مواصلاتی رابطے کو مشکل بنا دیتا تھا۔ ہر نزاری قلمرو کا انتظام ایک چیف داعی کے سپرد تھا جس کی تقرری الموت سے ہوا کرتی تھی۔ نزاری قلمرو سلجوقیوں کی عام مخالفتوں کے علاوہ متعدد مقامی حکمران خاندانوں کی مسلسل دشمنی کی بھی زد میں تھا، جن میں مشرق قریب کی جانب حملہ آور فرنگ بھی شامل تھے۔ اس کے باوجود نزاری اسماعیلیوں نے ایک قابل ذِکر ہم آہنگی برقرار رکھی اور ان کی ریاست نے ایک حیرت انگیز استحکام کا مظاہرہ کیا۔ نزاریوں نے فاطمی اقتدار سے، جو اس وقت مستعلوی اسماعیلیت کی حمایت کر رہا تھا اپنی خودمختاری کا اعلان کیا اور مخالف سلجوقی سلطنت کے عین وسط میں اپنی آزادی بھی برقرار رکھی۔ وہ اپنی ذمہ داری میں انتہائی منظّم اور متحد رہے اور الموت کے اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کیا، اور بغیر کسی مخالف آواز کے ان پالیسیوں کی اطاعت کی جو اس پہاڑی قلعے یعنی الموت میں ابتداء میں نزاری امام کے نمائندے اور بعد میں خود ائمۃ مرتب کیا کرتے تھے۔ متحد نزاریوں نے

نزاری اسماعیلی امام کی عام حکومت کیلئے زمین ہموار کرنے کی خاطر اپنے آپ کو وقف کیا تھا۔ یہی وہ حالات تھے جن کے تحت نزاری بڑی بے چینی سے اپنے امام کے ظہور کی پیش بینی کر رہے تھے جو ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء میں امام نزارؑ کی وفات کے بعد ان کی رسائی میں نہیں تھے۔

قیامت کا اعلان

۵۵۷ھ/۱۱۶۲ء میں محمد بن بزرگ امید کی وفات کے بعد ان کے ولی عہد حسن الموت میں (اسماعیلیوں کی) سربراہی کیلئے ان کے جانشین بنے۔ اس وقت خیال یہ تھا کہ حسنؑ محمد بن بزرگ امید کے فرزند ہیں۔ بہرحال حسنؑ نے مسند نشینی سے قبل ہی نزاریوں کے درمیان بے انتہا مقبولیت حاصل کی تھی اور ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ ان میں سے بعض انہیں وہی امام سمجھتے تھے جن کے ظہور کا وعدہ حسن صبّاح نے کیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ انہیں ایک امام، یعنی دورِ الموت میں برملا ظاہر ہونے والے اوّلین نزاری امام کی حیثیت سے بہت پہلے ہی تسلیم کیا گیا تھا۔ ہمارے ایرانی مورّخین کا بیان ہے کہ حسنؑ کو علم کے مختلف شعبوں میں انتہائی مہارت حاصل تھی جن میں قدیم اسماعیلی تعلیمات، فلسفیانہ فکر اور تصوف شامل ہے۔ آپ اسماعیلی تاویل اور اس کے عملی نفاذ کے اصول میں بھی مہارت رکھتے تھے۔

حسنؑ نے مسند نشینی کے تقریباً ڈھائی سال بعد مختلف نزاری علاقوں کے وفود کو الموت میں جمع کیا۔ اس کے بعد، ہمارے ایرانی مورّخین کی روایت کے مطابق ۱۷ رمضان ۵۵۹ھ/۸ اگست ۱۱۶۴ء میں انہوں نے الموت کے دامن میں نماز کے میدان میں ایک باضابطہ تقریب کا اہتمام کیا تاکہ ان وفود

کے سامنے جو وہاں جمع ہوگئے تھے ایک اہم اعلان کریں۔ حسن ظہر کے وقت بذات خود قلعے سے نیچے اترے اور ایک خاص منبر پر گئے جسے اس موقع کیلئے تیار کیا گیا تھا۔ انہوں نے سامعین کے سامنے ایک پیغام پڑھا جسے ان کے دعویٰ کے مطابق امام مستور نے بھیجا تھا جن کے پاس جماعت کیلئے نئی ہدایات تھیں۔ حسن نے اعلان کیا کہ امام الوقت نے تمہارے لئے اپنی دعا و برکات اور رحمتیں بھیجی ہیں۔ حسن ہاتھ میں تلوار تھامے ہوئے تھے اور بات جاری رکھتے ہوئے بلند آواز میں کہا کہ اس (یعنی امام) نے تمہیں اپنے خاص برگزیدہ بندوں میں شامل کیا ہے اور تم کو بارِ شریعت سے قیامت تک پہنچا دیا ہے۔ اس کے بعد حسن نے عربی میں ایک خطبہ دیا اور ایسا تاثر دیا کہ الفاظ ہو بہو امام کے تھے۔ خطبے کا فقیہہ محمد بستی نے اسی وقت فارسی زبان میں ترجمہ کیا جس کے مطابق حسنؑ الموت میں نہ صرف اپنے اسلاف کی طرح امام کے داعی اور حجّت تھے بلکہ امام کا خلیفہ، نمائندہ یا مکمل اختیار کے ساتھ (امام کے) جانشین تھے جو ایک بلند درجہ تھا جس کی الموت میں اسوقت تک وضاحت نہیں کی گئی تھی۔ نیز امام نے اپنی جماعت کو حسن (بن محمد بن بزرگ امید) کی اطاعت کرنے، تمام روحانی اور جسمانی معاملات میں ان کے احکام ماننے اور ان کی بات کو امام کی بات کی طرح قبول کرنے کی نصیحت کی تھی۔ اپنا خطبہ مکمل کرنے کے بعد حسن نے عید کی نماز کے طریقے پر دو رکعت نماز ادا کی اور اس تاریخی دن کو "عید القیامہ" کا نام دیا اور تمام حاضرین کو طرح طرح کے سامان خورد و نوش میں شرکت کرنے کی دعوت دی جو ان کیلئے تیار کیا گیا تھا۔ اس کے بعد نزاری ہر سال ۱۷ رمضان کو خوشیاں اور جشن منایا کرتے تھے۔

تقریباً دو ماہ بعد ذوالقعدہ ۵۵۹ھ/اکتوبر ۱۱۶۴ء میں قہستان میں بیرجند کے نزدیک مومن آباد کے قلعے میں بھی ایک ایسی ہی تقریب منعقد کی گئی۔ قہستان کے چیف داعی رئیس مظفر نے لوگوں کے سامنے وہی خطبہ اور پیغام پڑھا جو اس سے پہلے المموت میں پڑھا گیا تھا۔ چنانچہ قہستان کے نزاریوں کیلئے جن کے نمائندوں نے پہلے ہی المموت کی کارروائی میں شرکت کی تھی قیامت کا اعلان دوبارہ کیا گیا۔ جہاں تک حسن کے مقام کا سوال ہے، اس بارے میں ایک نیا اہم اعلان کیا اور "خلیفہ" کے صحیح معنیٰ کی وضاحت کی گئی جس کا دعویٰ انہوں نے پہلے ہی کیا تھا۔ وضاحت یوں کی گئی کہ درحقیقت حسنؑ زمین پر بالکل اسی طرح خلیفہ خدا ہیں جس طرح اپنے زمانے میں فاطمی خلیفہ امام المستنصرؑ (خلیفہ خدا) تھے۔ کچھ عرصہ بعد شام میں بھی قیامت کا اعلان کیا گیا، ہر چند کہ اس کی خاص تفصیلات دستیاب نہیں ہیں۔

المموت اور مومن آباد میں حسن کے اعلانات درحقیقت [غلط تعبیر کی وجہ سے] اس قیامت یعنی آخری دن کا اعلان شمار ہوا جس کا عرصہ دراز سے انتظار کیا جاتا ہے اور جس میں بنی نوع انسان کا حساب ہونے والا ہے اور انہیں ہمیشہ کیلئے دوزخ یا جنّت میں جانا ہے۔ تاہم وسیع پیمانے پر اسماعیلی تاویل یا تمثیلی تعبیر و تشریح کی بنیاد پر اور قدیم اسماعیلی تعلیمات اور روایات پر انحصار کرتے ہوئے بقید حیات نزاریوں کیلئے قیامت کی تشریح تمثیلی اور روحانی انداز میں کی گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کا مطلب نزاری اسماعیلی امام کے وجود اور شخصیت میں مخفی حقیقت کے بے حجاب ظہور کے علاوہ کچھ بھی نہیں تھا۔ چنانچہ یہ ایک روحانی قیامت تھی جس کا تعلق، خواہ جہاں بھی ہوں، خالصتاً

نزاریوں سے تھا۔ بالفاظ دیگر جن لوگوں کو نزاری امام کی معرفت حاصل تھی وہ اب حقیقت یا دین کے باطنی جوہر کو سمجھنے کے قابل تھے، چنانچہ ان کیلئے اس مادی دنیا میں ہی جنت کا عملی نمونہ پیش کیا گیا تھا۔ صوفیوں کی طرح نزاری بھی روحانی طریقے پر چلتے ہوئے وجود کے ایک روحانی سطح تک پہنچ سکتے تھے، یعنی صوفیوں کی طرح راہ طریقت پر چل کر ظاہر سے باطن کی طرف، شریعت سے حقیقت کی طرف یا شریعت کی لفظی تشریح و تفسیر سے اس کی روحانی جوہر کی سمجھ کی طرف جاسکتے تھے جس سے ابدی حقائق کی عکاسی ہوتی تھی۔ مطلب واضح ہے کہ اس باطنی مفہوم کے اعتبار سے ہی نزاریوں نے جسمانی زندگی کے (تمثیلی) اختتام کا جشن منایا تھا۔ دوسرے جانب باہر کے لوگ جو حقیقت کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے اس کے بعد روحانی (اور تمثیلی) اعتبار سے معدوم شمار ہوتے تھے۔ قدیم اسماعیلی تعلیمات کی مطابقت میں جو امام قیامت کا آغاز کرتا تھا وہ "قائم القیامت" شمار ہوتا تھا۔ قائم القیامت کا مقام ایک ایسا درجہ تھا جو اسماعیلی حدود دین میں ایک عام امام کے رتبے سے ہمیشہ بلند تر شمار ہوتا تھا، اور اس کی ذمہ داری کو "دعوت قیامت" کہا جاتا تھا۔

جیسا کہ مذکور ہوا چوتھے خداوند الموت حسنؑ نے جن کا نام لیتے وقت نزاری "علیٰ ذِکرہ السّلام" کا اضافہ کرتے تھے، شروع میں صرف امام مستور یا قائم کا خلیفہ یا نمائندۂ اعلیٰ ہونے کا دعویٰ کیا تھا جس نے قیامت کا اعلان کیا تھا۔ بعد میں خلیفہ کے رتبے کو واضح طور پر خدا کے خلیفہ کا ہم معنی بنایا گیا اور اس منصب کے ساتھ ایک کیا گیا جس کے حامل المستقرؑ تھے جو امام

تھے۔ بالفاظ دیگر حسن علیٰ ذِکرہ السّلام نے دو مراحل میں امام، اور درحقیقت امامِ قائم ہونے کا دعویٰ کیا تھا۔ ہمارے ایرانی مورّخین جن کی ہم عصر الموت کی دستاویزات تک رسائی تھی روایت کرتے ہیں کہ اعلان قیامت کے بعد حسنؑ نے اپنے مختلف "فصول" (فرامین) اور خطبات میں بحیثیت امام اور قائم قیامت کے اس بات (یعنی امام اور قائم ہونے) کی تاکید کی ہے، ہر چند کہ بظاہر انہیں محمد بن بزرگ امید کا بیٹا سمجھا گیا تھا جو امام نہیں تھے۔ بہرحال حسنؑ نے اعلان قیامت کے ساتھ ساتھ نزاری امامت کا بھی دعویٰ کیا تھا اور اس دعویٰ کو پوری نزاری جماعت نے متفقہ طور پر تسلیم کیا ہے۔[۲۳]

۵۵۹ھ / ۱۱۶۴ء میں قیامت کا اعلان نزاری اسماعیلی تاریخ میں ایک متنازعہ فیہ داستان کی نمائندگی کرتا ہے۔ بعد میں اس واقعے نے نزاریوں کے مسلمان مخالفین کو اس اعلان اور اس کے نتائج کی غلط تعبیر و تشریح کرنے کا ایک منفرد موقع بھی فراہم کیا۔ اسماعیلیوں پر ابتدا سے، حتیٰ کہ فاطمی خلافت کے قیام سے قبل بھی شریعت کو ترک کرنے کا الزام لگایا جاتا تھا۔ اب سنّی نظام حکومت کو یہ الزام واپس دہرانے کا ایک منفرد موقع ملا تھا۔ تاہم ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ باہر کی دنیا نے کافی عرصے تک الموت اور مومن آباد میں ہونے والے اعلان قیامت کی جانب کوئی توجہ نہیں دی ہے۔ ہم عصر سنّی مورّخین جن میں ابن الاثیر بھی شامل ہے نزاری قیامت کا ذِکر تک نہیں کرتے ہیں۔ یہ تمام باتیں اس امر کی طرف اشارہ ہیں کہ قیامت کے زمانے کے نزاریوں نے اپنے طرز زندگی میں کوئی ایسی شدید قسم کی تبدیلی نہیں لائی تھی جس سے دوسرے مسلمانوں کی توجہ ان کی طرف مبذول ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ

سقوط الموت کے بعد ہی ہمارے ایرانی مورّخین اور عام طور پر بیرونی دنیا اس معمائی واقعہ سے آگاہ ہوئی جو تقریباً ایک صدی پہلے ۵۵۹ھ/۱۱۶۴ء میں وقوع پذیر ہوا تھا۔ ایرانی مورّخین کا کہنا ہے کہ قیامت کے زمانے کے متوقع حالات کی مطابقت میں حسن علی ذِکرہ السّلام نے درحقیقت شریعت کو منسوخ کیا تھا اور اپنی جماعت کو اس کے اوامر و نواحی کی پابندی سے آزاد کیا تھا۔ اس حقیقت کے پیش نظر کہ کوئی ہم عصر نزاری ماخذ باقی نہیں رہا ہے اور دوسرے مسلمان مورّخین نزاری جماعت کے مذہبی اعمال میں کسی قسم کی تبدیلی کا کوئی ذِکر نہیں کرتے ہیں، اس بات کا فیصلہ کرنا نسبتاً مشکل ہے کہ رودبار، قہستان اور دوسرے علاقوں کے نزاریوں نے قیامت کا کیا مفہوم لیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسی کوئی شہادت موجود نہیں ہے جس سے یہ ظاہر ہو کہ دور قیامت کے نزاریوں نے کسی قسم کی آزاد روی اختیار کی تھی اور کسی بے قانون معاشرے کی حمایت کی تھی۔ یہاں تک کہ جوینی بھی جو اسماعیلیوں کو گالیاں دینے میں انتہائی زبان دراز ہے اس دور کی نزاری جماعت کے درمیان آزاد روی کی کوئی مثال پیش نہیں کرتا ہے۔

بلاشبہ نزاری قیادت اس وقت محض ظاہر اور لفظی معنی پر عمل کرنے کی بجائے باطن اور دین کی اندرونی روحانیت (سمجھنے) پر زور دیتی تھی۔ اس کے بعد مؤمنین سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ دور قیامت میں باطنی روحانی حقیقت کے انکشاف کی طرف زیادہ توجہ دیں جو ظاہری شریعت کے باطن میں تھی۔ اور جیسا کہ جماعت کی تاریخ کے بعد کے واقعات بھی ظاہر کرتے ہیں کہ نزاری خود کو خاص طور پر شیعی اسماعیلی مسلمان سمجھتے تھے اور قرون

وسطیٰ کے نزاری بھی جن میں سے اکثر دیہاتی اور کوہ نشین تھے اپنے لئے اسی تشخص کے قائل تھے اور حسن صبّاح کے زمانے سے خود کو شیعی اسماعیلی فقہ کے پابند سمجھتے تھے۔ نزاریوں نے تقریباً سات عشروں تک امام کے نمائندۂ اعلیٰ یا "حجّت" کی اطاعت کی تھی جبکہ وہ بڑی بے چینی سے امام کے ظہور کے انتظار میں تھے۔ اب وہ امید پوری ہوگئی تھی۔ مجاز معلّم (صادق) نے جس کا وعدہ حسن صبّاح نے کیا تھا طویل عرصے کے بعد اپنی شناخت ظاہر کی تھی اور اب ان کا احکام ماننا اور ان کی تعلیمات پر عمل کرنا مؤمنین پر فرض تھا۔ قیامت نے ابتدائی نزاریوں کی مذہبی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز کیا اور اس کے بعد انہیں اپنے امام تک براہ راست رسائی حاصل ہوئی۔

حسن علی ذِکرہ السّلام کو اعلان قیامت کے ڈیڑھ سال بعد ۵۶۱ھ/۱۱۶۶ء میں قلعہ لمسر میں پراسرار طور پر قتل کیا گیا۔ ان کے بعد ان کے فرزند نورالدین محمدؑ ان کے جانشین بنے جنہوں نے اپنا طویل اور پرامن زمانہ (۵۶۱۔۶۰۷ھ/۱۱۶۶۔۱۲۱۰ء) عقیدہ قیامت کی باقاعدہ تعبیر و تشریح کرنے اور اسے جلا بخشنے کیلئے وقف کیا۔[۲۴] نورالدین محمد نے اپنی تعلیمات میں امام، اور بالخصوص امام الوقت کو ایک مرکزی کردار دے دیا۔ نزاری امام حاضر کے آزادانہ اختیار تعلیم کو سابق ائمہ کی تعلیمات پر فوقیت دینا نزاری فکر کی مرکزی خصوصیت بن گئی جو حسن صبّاح کے عقیدہ تعلیم میں پہلے ہی سکھایا گیا تھا۔ نورالدین محمدؑ کی تشریح کے مطابق عقیدۂ قیامت نزاریوں کی ایک مکمل قلب ماہیت کی طرف اشارہ کرتا تھا جن سے اس کے بعد امام کو ان کی صحیح روحانی حقیقت میں پہچاننے کی توقع کی جاتی تھی۔ اس عرفان کا حصول امام کی ذات

کے مابعدالطبیعاتی ارتقاء کا متقاضی تھا تاکہ مومن بے حجاب حقیقت کے مشاہدے کا اہل بن جائے۔ کائنات اور امام الوقت سے متعلق یہ نقطہ نگاہ عالم حقیقت کی جانب مومن کی رہنمائی کرتا تھا۔ روحانی وجود کے اس عالم میں مؤمنین مظاہر کی ظاہری دنیا سے اٹل حقائق کے باطنی عالم کا رخ کرتے تھے جو دنیا کے تمام ابراہیمی ادیان کا مشترکہ پیغام تھا۔ جیسا کہ قبل ازین مذکور ہوا، عقیدہ قیامت نے جس کی بنیاد سابقہ مذہبی روایات پر تھی دور قیامت کا آغاز کرنے والے امام یعنی امام قائم کی شخصیت کی صورت میں نزاریوں کی دَوری تاریخ میں ایک اہم عنصر کا اضافہ کیا تھا۔ نورالدین محمد نے موجودہ نزاری امام اور امام قائم کو ایک قرار دیا اور ہر نزاری امام کو بحد قوت امام قائم بنا لیا۔

دورِ الموت کے سادہ نظام میں دعوت کی جو بھی حدودِمراتب موجود تھیں وہ دور قیامت میں بے اثر ہوگئیں۔ قیامت کے روحانی عالم میں جبکہ امام قائم کی روحانی حقیقت مؤمنین کیلئے قابل شناخت ہوچکی تھی، اب امام اور ان کے مریدوں کے درمیان حائل ہونے کیلئے مزید حدود کی ضرورت نہیں تھی۔ لہٰذا (دور) قیامت میں اشخاص کی صرف تین مثالی قسمیں باقی رہنے والی تھیں جو بنی نوع انسان کے درمیان وجود کے تین مختلف مدارج کی نمائندگی کرتے تھے جن کا تعین نزاری امام کے ساتھ ان کے تعلق کے اعتبار سے کیا گیا تھا۔ ان میں سے ایک درجہ "اہل تضاد" کا تھا جس میں وہ تمام لوگ شامل تھے جن کا تعلق نزاری جماعت سے نہیں تھا۔ یہ مخالفین جو نزاری امام کو تسلیم نہیں کرتے تھے محض کونِ ظاہر میں موجود تھے، روحانی طورپر ان کا کوئی وجود نہیں تھا اور دور قیامت میں ان کا کوئی اعتبار ہی نہیں تھا۔ دوسرے

(درجے پر) نزاری امام کے عام مرید تھے جو "اہل ترتّب" کے نام سے موسوم
کئے گئے تھے اور وہ بنی نوع انسان کے برگزیدہ افراد کی نمائندگی کرتے تھے۔
یہ نزاری شریعت کی تہہ تک پہنچے ہوئے تھے اور انہوں نے اپنے فہم کو اس
کے لفظی معنی سے باطنی معنی تک آگے بڑھا دیا تھا۔ تاہم ان کی رسائی
صرف جزئی حقیقت تک ہوچکی تھی اسلئے کہ ابھی تک ان کو باطن کا مکمل
ادراک حاصل نہیں تھا۔ نتیجتاً عام نزاری دنیوی [صحیح مفہوم میں تمثیلی]
قیامت میں صرف جزئی نجات پاچکے تھے۔ آخر میں "اہل وحدت" یعنی خاص
الخاص نزاری ہیں جو امام کو ان کی صحیح روحانی حقیقت میں پہچانتے ہیں۔ وہ
کونِ حقیقت یعنی باطن تک پہنچ چکے ہیں جہاں انہیں نہ صرف جزئی حقیقت
بلکہ کلّی حقیقت میسّر آئی ہے۔ قیامت صرف اہل وحدت کی ہوتی ہے اور
روحانی اعتبار سے قیامت میں وہی موجود ہوتے ہیں۔ لہٰذا صرف ان ہی کو
ایک بہشتی کیفیت میں جو ان کیلئے اس دنیا میں ہیں اصلیت اختیار کر گئی ہے
مکمل ابدی نجات حاصل ہے۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ "اہل وحدت" کا ممتاز اور
مشکل رتبہ اگر کسی کو میسّر آ بھی سکتا تھا تو وہ محض چند افراد ہوسکتے تھے۔
عام نزاریوں کیلئے لازم تھا کہ وہ شریعت کی شناخت اور اس کے باطنی معنی یا
اس کے قانونِ موضوعہ اور اس کے روحانی معنی کی اس تشریح پر اکتفاء کریں
جو اسماعیلی تاویل کے مطابق ہو۔

نورالدّین محمدؒ کی تعلیمات اور "اہل وحدت" کا رتبہ حاصل کرنے کی راہ
میں حائل حالات کے تقاضوں نے ان مشکلات اور معضلات کی بنیاد فراہم کی
جن سے قیامت کے زمانے کے نزاری دوچار ہوئے۔ تاہم عقائد سے متعلق

ان تمام پیچیدہ پیشرفتوں کو بعد میں بھی نزاریوں کے مخالف ماخذات نے نظر انداز کیا ہے جنہوں نے جلد بازی میں، اور سرسری طور پر اس روحانی قیامت کو تنسیخ شریعت کے معنوں میں لیا ہے۔ نیز نورالدّین محمدؑ نے اپنے والد اور نیتجتاً اپنے نزاری سلسلہ نسب کی بھی واضح طور پر توثیق کی۔ انہوں نے وضاحت کی کہ ان کے والد حسنؑ درحقیقت جسمانی نسب کے اعتبار سے بھی امام تھے، اسلئے کہ آپ نزارؑ بن المستنصرؑ کے اخلاف میں سے ایک شخص کے فرزند تھے جنہوں نے اس سے قبل الموت کے علاقے میں پناہ لی تھی۔ اس دعویٰ کو جسے اس سے قبل خود حسن (علیٰ ذِکرہ السّلام) نے پیش کیا تھا نزاریوں نے مکمل طور پر تسلیم کیا جو خداوندان الموت کو جن کا آغاز حسن علی ذِکرہ السّلام سے ہوتا ہے اپنے ائمہّ تسلیم کرتے تھے۔ حسنؑ کے نزاری سلسلہ نسب کے بارے میں بظاہر متبادل روایات بھی پائی جاتی ہیں جن کو جوینی اور دوسرے ایرانی مورّخین نے بیان کیا ہے۔ اعلان قیامت کے ساتھ دور ستر بھی اختتام کو پہنچا۔

اس عرصے میں شام کے نزاری اپنی تاریخ کے ایک اہم مرحلے میں داخل ہوگئے تھے جو ان کے عظیم ترین چیف داعی راشدالدّین سنان کی زندگی کے عروج کا زمانہ ہے۔(۲۵) سنان کی پیدائش ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ ـ ۳۵ء کے عشرے میں بصرہ کے نزدیک ایک امامی خاندان میں ہوئی تھی جہاں انہیں نزاری اسماعیلی مذہب میں داخل کیا گیا تھا۔ بعد میں وہ اسماعیلی مذہب سے متعلق اپنے علم میں اضافہ کرنے کیلئے الموت گئے۔ وہاں آپ محمد بن بزرگ امید کے ولی عہد حسنؑ کے ایک قریبی ساتھی بن گئے۔ درحقیقت حسن علی ذِکرہ

زنگی کا جانشین تھا۔ سلطان صلاح الدین ایوبی

السلام نے ہی ۵۵۷ھ / ۱۱۶۲ء میں اپنی مسند نشینی کے فوراً بعد سنان کو شام بھجا تھا جہاں اس وقت نورالدین زنگی حکومت کر رہا تھا۔ سنان نے کچھ عرصے تک قلعہ کہف میں قیام کیا اور شام کی نزاری جماعت کے درمیان اپنے آپ کو مقبول بنا لیا۔ زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ الموت نے انہیں شام کے نزاریوں کی قیادت پر مامور کیا۔ اس کے بعد انہوں نے بھی اپنے آپ کو شام کی نزاری دعوت کو نئے سرے سے منظّم کرنے اور اسے مضبوط کرنے کیلئے وقف کیا، نزاری قلعوں کو بھی استحکام بخشا اور جبل بہراء کے علاقے میں مزید قلعے حاصل کئے۔ انہوں نے فدائیوں کا ایک دستہ بھی قائم کیا جسے شام میں عام طور پر "فداوی" یا "فداویہ" کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ مذکور ہوا نزاری فدائیوں کی واقعی یا مبیّنہ ذمہ داریاں ہی تھیں جنہوں نے ان خیالی افسانوں کی بنیاد فراہم کی جو مشرق قریب اور یورپ کے صلیبی (crusades) حلقوں میں گردش کر رہے تھے۔ ان خیالی افسانوں میں سنان کو "شیخ الجبل" کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جو ایک ایسا لقب ہے جس کا اطلاق بعد میں مارکو پولو اور دوسرے لوگوں نے خداوندان الموت پر بھی کیا ہے۔

سنان ایک باصلاحیت منصوبہ ساز تھے اور فن سیاست و سفارت کے ماہر تھے۔ شام کی نزاری جماعت کے تحفظ کی خاطر سنان اہم ہمسایہ قوتوں اور حکمرانوں، بالخصوص صلیبیوں، زنگیوں اور صلاح الدین کے ساتھ اختلاف و اتحاد کے ایک تغیر پذیر اور پیچیدہ جال میں داخل ہوگئے۔ نتیجتاً انہوں نے شام کی علاقائی سیاست میں ایک نمایاں کردار ادا کیا اور مشکل حالات میں اپنی جماعت کی خودمختاری برقرار رکھنے میں کامیاب ہوگئے۔ جب سنان برسراقتدار آئے تو

نورالدّین زنگی اور صلاح الدّین نے جنہوں نے جلد ہی فاطمی حکومت کا خاتمہ کیا شام کے نزاریوں کے لئے صلیبیوں سے بڑھ کر خطرات پیدا کئے جو گاہ بہ گاہ ان سے لڑتے آئے تھے۔ لہٰذا سنان نے ابتدا میں صلیبیوں اور ان کی لاطینی ریاست کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم کئے۔ یہ حقیقت ہے کہ انہوں نے ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء میں یروشلم کی لاطینی ریاست کے بادشاہ امالرک اوّل کے پاس ایک سفارت بھیجی۔ زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ سنان کو صلاح الدّین کی دشمنی کا سامنا کرنا پڑا جو اس وقت صلیبیوں کے خلاف جہاد میں مسلمانوں کی قیادت کر رہا تھا۔ عین اسی وقت صلاح الدّین کے دل میں شام اور نزاریوں کے خلاف توسیع پسندانہ عزائم پیدا ہوگئے۔ اس کے جواب میں سنان نے حلب اور موصل کے زنگیوں کے ساتھ عارضی طور پر اتحاد قائم کیا جو صلاح الدّین کی جاہ طلبی کی وجہ سے ایسے ہی خطرے سے دوچار تھے۔ ۵۷۰ ـ ۷۱ھ/۱۱۷۴ـ ۷۶ء کے دوران ہی سنان نے دو دفعہ صلاح الدّین کو قتل کرنے کیلئے ٹیمیں روانہ کیں جو کامیاب نہیں ہوئیں۔[۲۶] ان کوششوں کے نتیجے میں صلاح الدّین نے نزاری قلمرو پر حملہ کیا اور قلعہ مصیاف کا محاصرہ کیا۔ مگر صلاح الدّین اور سنان کے درمیان پائی جانے والی مخالفتیں بہت جلد رک گئیں جن کے درمیان بظاہر ایک مستقل معاہدہ امن قائم ہوچکا تھا۔

بعد میں شام کے نزاریوں اور صلیبیوں کے درمیان تعلقات دوبارہ خراب ہوگئے، جبکہ فرنگی فوجی تنظیموں یعنی ٹمپلرز اور ہسپٹلرز کے ساتھ جو لاطینی مشرق میں اکثر خودمختاری سے کام کرتے تھے نزاریوں کی لڑائی جاری رہی۔ ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء میں ہسپٹلرز صلیبیوں کے مشہور قلعہ حِصن الاکراد

(Krak des Chevaliers) کے مالک بن گئے جو جبل بہراء کے جنوبی سرے پر نزاری قلعوں کے نزدیک تھا۔ ان فوجی تنظیموں نے نزاری جماعت سے بیچ بیچ میں باج بھی لیا۔ بہرحال ۵۸۸ھ/۱۱۹۲ء میں دو قاتلوں کے ہاتھوں جو مسیحی راہبوں کے بھیس میں تھے یروشلم کے بادشاہ کونراڈ آف مونٹ فرات کے قتل کا واقعہ پیش آیا جسے دوسروں کے علاوہ سنان سے بھی منسوب کیا گیا۔ بالخصوص ابن الاثیر اور صلاح الدّین کے مخالف دوسرے منابع کا دعویٰ ہے کہ صلاح الدّین نے ہی سنان سے درخواست کی تھی کہ وہ کونراڈ کے علاوہ انگلینڈ کے بادشاہ رچرڈ اوّل (۱۱۸۹ـ۹۹ء) معروف بہ شیردل کو بھی جو اس وقت ارضِ مقدّس میں تھا، قتل کرنے کا اہتمام کرے۔ دوسرے مسلمان منابع اور بعض مغربی منابع کے مطابق اس قتل کا محرک خود رچرڈ تھا، جس کا ذِکر تیسری صلیبی جنگ (۱۱۸۹ـ۹۲ء) کی تقریباً ہر مغربی تاریخ کے علاوہ بہت سے مسلمان مورّخین کی تواریخ میں بھی پایا جاتا ہے۔

شام کے نزاریوں کیلیۓ قیامت کا اعلان کرنا سنان کے حصے میں آیا جس پر ۵۵۹ھ/۱۱۶۴ء کے فوراً بعد عمل کیا گیا۔ بظاہر سنان نے عقیدہ قیامت کا ایک اپنا مفہوم پیش کیا جس نے شام کی جماعت پر کوئی گہرا اثر نہیں چھوڑا۔ انہوں نے خاص طور پر مقبول عام شیعی اور دوسری مقامی روایات کا سہارا لیا جو شام میں رائج تھیں جن میں بعض ایسی تعلیمات شامل تھیں جن کا قریبی تعلق زیادہ تر مقامی نصیریوں سے تھا۔ ایسے اشارے بھی ملتے ہیں کہ عقیدہ قیامت سے متعلق سنان کی تعلیمات کو جماعت کے ایک حصے نے، خاص طور پر ان لوگوں میں سے بعض نے صحیح طور پر نہیں سمجھا جو جبل بہراء میں اصل نزاری قلمرو سے باہر رہتے تھے۔ چنانچہ سنان بذات خود ان باغیوں سے

نمٹ لئے جو خود کو "صفات" کہلاتے تھے اور ان کی اخلاقی قوانین کے خلاف سرگرمیوں کا خاتمہ کر دیا۔

سنان کو شام کی نزاری جماعت کے درمیان وہ مقبولیت حاصل ہوئی جو اس سے پہلے کسی کو نہیں ہوئی تھی۔ در اصل وہ شام کے داعیوں میں واحد شخص تھے جنہوں نے کسی حد تک الموت سے خودمختاری کے ساتھ کام کیا۔ تاہم بعض غیر اسماعیلی منابع کے دعویٰ کے برعکس ایسی کوئی شہادت موجود نہیں ہے[۲۷] جس سے یہ اشارہ مل جائے کہ شام کے نزاریوں نے، جن کو باہر کے لوگ بعض اوقات سنانی کے نام سے موسوم کرتے ہیں، انہیں کبھی امام تسلیم کیا تھا۔[۲۸] بہرحال راشدالدین سنان نے تقریباً تین عشروں تک شام کے نزاریوں کی قیادت کی اور انہیں شہرت اور قوت کے عروج تک پہنچا دیا، اور ان ہی کی محتاط منتخب اتحادیوں اور ماہرانہ سیاست و سفارت نے قرون وسطیٰ میں نزاری تاریخ کے انتہائی پرآشوب اور پرخطر دور میں اس جماعت کی خودمختاری کی حفاظت کی۔ سنان کا ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء میں، یا شاید ایک سال قبل قلعہ کہف میں انتقال ہوا جس کا بہت کم احتمال ہے۔[۲۹]

اس عرصے میں ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء میں سنجر کی موت کے نتیجے میں عظیم سلجوق سلطنت عدم استحکام کا شکار ہوئی تھی۔ متعدد ترک خاندانوں نے سلجوقیوں کے سابق قلمروؤں پر قبضہ کیا تھا۔ عین اسی وقت ایک نئی قوت بڑے بڑے سیاسی عزائم کے ساتھ ابھر آئی جس کا مرکز سنٹرل ایشیا میں پائینی جیحون کا علاقہ خوارزم میں تھا۔ خوارزم کی موروثی حکومت اس سے قبل ایک ترک خاندان، جو سلجوقیوں کا حلقہ بگوش تھا اور علاقے کی رسمی شاہی لقب یعنی "خوارزمشاہ" سے ملقب تھا کے ہاتھوں میں چلی گئی تھی۔ سنجر کے

بعد خوارزم شاہوں نے خودمختاری کا دعویٰ کیا اور سلجوقی حکومت کے باقیات کا صفایا کر دیا اور اپنی نئی سلطنت کو مغرب کی جانب ایران تک وسعت دی۔ سلجوقیوں کا زوال عبّاسیوں کیلئے بھی ایک طرح کے احیاء کا سبب بنا۔ النّاصر (۵۷۵ ۔ ۶۲۲ھ/۱۱۸۰ ۔ ۱۲۲۵ء) کی مسند نشینی کے ساتھ عبّاسی خلیفہ مسلمانوں کی جنگ اور سفارت میں ایک مرکزی شخصیت کی حیثیت سے ابھر آیا۔ النّاصر کی اہم دلچسپیوں میں سے ایک اسلام کے مذہبی اتحاد کو دوبارہ بحال کرنا تھی جس کا نہ محض خطابی بلکہ حقیقی سربراہ خود عبّاسی خلیفہ ہو۔ دورِ الموت کے نزاریوں کی تاریخ میں بعد کے عشروں کا مطالعہ ان بدلتے ہوئے سیاسی حقائق اور عزائم کے سیاق کے اندر کرنے کی ضرورت ہے۔

سلجوقیوں کے جانشین ہونے کی حیثیت سے خوارزم شاہی اسی خطرناک صورتحال سے دوچار ہوگئے جس سے سلجوقی دوچار ہوگئے تھے اور رودبار اور ایران کے دوسرے علاقوں میں بہت جلد نزاریوں کے ساتھ مخاصمت کا آغاز کیا۔ ایرانی نزاریوں نے بحرخزر کے صوبوں میں اپنے ہمسایوں کے ساتھ اپنی روایتی معمولی جھڑپیں برقرار رکھیں۔ قہستان میں غوریوں اور سیستان کے ناصری ملوک کے ساتھ بھی ان کے فوجی تصادمات جاری تھے۔ نورالدین محمدؒ نے تمام خداوندان الموت سے زیادہ عرصے تک حکومت کی اور ۶۰۷ھ/۱۲۱۰ء میں وفات پا گئے۔ ان کے بعد ان کے فرزند حسنؑ ان کے جانشین بنے جنہوں نے الموت کے مروجہ دستور کے مطابق جلال الدین کا اعزازی لقب اختیار کیا۔ چھٹے خداوند الموت نے اپنی مذہبی حکمت عملی کے اعلان کا اہتمام کیا جو ان کے دادا (حسن علی ذِکرہ السّلام) کے اعلان قیامت سے کم جرأتمندانہ نہیں تھا۔

سنّی اسلام کے ساتھ بہتر تعلقات کی بحالی اور الطوّسی کی تشریحات

جلال الدّین حسنؒ بیرونی دنیا سے نزاری جماعت کی تنہائی سے اکتا گئے تھے۔ وہ سنّی مسلمانوں اور ان کے حکمرانوں کے ساتھ بہتر تعلقات قائم کرنا چاہتے تھے۔ شاید نزاری جماعت کے درمیان بعض دوسرے لوگ بھی ان کے ان احساسات میں شریک تھے۔ بہرحال ایرانی مورّخین کا بیان ہے کہ انہوں نے اپنی مسند نشینی سے قبل ہی اپنے نئے نظریات متعدد سنّی مسلمان حکمرانوں تک پہنچادئے تھے اور اس (یعنی مسند نشینی) کے بعد برملا عقیدۂ قیامت کی تردید کی اور اپنے مریدوں کو شریعت پر سنّی طریقے سے عمل کرنے کا حکم دیا۔[۳۰] نئے خداوند الموت نے اس کے بعد خلیفہ النّاصر، محمد خوارزم شاہ اور دوسرے سنّی حکمرانوں کے پاس قاصد بھیجے اور انہیں اپنی نئی پالسی سے آگاہ کیا۔ چنانچہ نزاری اپنی تاریخ کے ایک اور مرحلے میں داخل ہوگئے تھے جو الموت کے اختتام تک جاری رہا۔

جلال الدّین حسنؒ نے بیرونی دنیا کو اپنی نئی پالسی سے مطمئن کرنے اور اپنی جماعت کی تنہائی کو ختم کرنے کی پوری کوشش کی۔ انہوں نے اپنے لوگوں کو تعلیم دینے کیلئے شافعی مذہب کے علماء کو مدعو کیا اور سنّی علماء کو وہ تمام کتابیں الموت کے کتب خانے سے ہٹانے کی اجازت دی جو ان کی نظر میں بدعتی تھیں۔ ۶۰۸ھ/۱۲۱۱ء میں خلیفہ النّاصر نے سنّی اسلام کے ساتھ نزاری رہنما کے تجدید تعلقات کو تسلیم کیا اور اس سلسلے میں ایک حکم نامہ جاری کیا۔ اس کے بعد عبّاسی خلیفہ نے نزاری قلمرو پر جلال الدّینؒ حسن کے

حقوق کو پہلی بار رسمی طور پر تسلیم کیا اور خلیفہ کے اس تصدیق نامے میں اہل سنت کے بارے میں بھی بعض فرائض اور ذمہ داریوں کا ذِکر تھا۔ یہ بات اہم ہے کہ تمام نزاریوں نے جو الموت کی روایت کے وفادار تھے جلال الدینؑ کی اس اصلاح کو بغیر کسی مخالفت کے قبول کیا، وہ ان کی نظر میں ان کے امام تھے اور جیسا مناسب سمجھا تھا شریعت کی تعبیر و تشریح کو وقت کے سیاق سے ہم آہنگ کیا تھا اور اپنی جماعت کی رہنمائی کی تھی۔ جیسا کہ بعد میں وضاحت کی گئی، نزاری اپنے امام کے اس اعلان کو تقیہ کا دوبارہ نفاذ سمجھتے تھے جسے قیامت کے زمانے میں اٹھایا گیا تھا۔ اب تقیہ پر عمل کو بیرونی دنیا کے ساتھ کسی بھی قسم کی مفاہمت و موافقت کے مفہوم میں لیا جاسکتا تھا جس کا حکم امام معصوم دے۔

سنّی مسلمانوں کے ساتھ جلال الدین حسنؑ کے جرأتمندانہ بہتر تعلقات نزاری جماعت کیلئے جسے کئی عشروں تک بدعتی قرار دیکر تنہا کیا گیا تھا واضح فوائد کے حامل تھے۔ انہوں نے اپنے آپ کو سنّی اسلام کے روحانی سربراہ کے ساتھ ایک صف میں لاتے ہوئے اپنی جماعت کو ہم عصر مسلمانوں کے معاملات کے مرکز میں مقام دلوادیا اور تمام صورتحال کو یکسر بدل دیا۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ اب انہوں نے اپنی ریاست کے قلمرو کیلئے تحفظ کے علاوہ اپنی جماعت کیلئے امن و امان بھی حاصل کیا تھا۔ ایسا دیکھائی دیتا تھا کہ نزاریوں اور دوسرے مسلمانوں کے درمیان بالآخر صلح قائم ہوچکی ہے۔ قہستان کے نزاریوں کے خلاف غوریوں کے حملے ختم ہوگئے، اور شام میں انہیں ایوبیوں کی بر وقت مدد ملی جہاں وہ (نزاری) فرنگیوں کی تازہ مخالفتوں سے

دوچار تھے۔ نتیجتاً نزاری امام نے خلیفہ النّاصر کے اتحاد میں سرگرمی سے شمولیت اختیار کی۔

علاقائی اقتدار کے ڈھانچے میں نزاریوں کے مرکزی کردار کی بخوبی تصدیق اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ ۶۱۰ھ/۱۲۱۳ء میں نزاری امام نے آباذربائجان کے آخری ایلدگزی حکمران اور نزاریوں کے ایک اہم اتحادی مظفر الدّین اوزبک (۶۰۷ ۔ ۲۲ھ/۱۲۱۰ ۔ ۲۵ء) کی معاونت کرنے کیلئے اپنی فوج کی قیادت ذاتی طور پر کی۔ مظفرالدّین اس وقت ایک باغی سردار کے خلاف کسی جنگی مہم میں مصروف تھا، اس مہم میں نزاریوں کی خدمات کی قدردانی کے طور پر تمام ملحقات سمیت ابہر اور زنجان کے علاقے امام کے سپرد کئے گئے۔ ان علاقائی معاہدوں میں خلیفہ کے اتحادیوں میں اضافے کے علاوہ وسیع مفہوم میں سنّیوں کیلئے بھی بہت سے فوائد تھے۔ جلال الدّین حسنؑ کے دور حکومت کے اختتام تک، جبکہ مغلوں نے پہلے ہی دریائے جیحون کو عبور کیا تھا، بہت سے سنّیوں نے جو خراسان اور دوسرے مشرقی علاقوں سے راہ فرار اختیار کرتے تھے قہستان کے نزاری شہروں اور قلعہ نشین جماعتوں کے درمیان پناہ لی جہاں نزاری محتشموں نے ان کے ساتھ انتہائی فیاضانہ سلوک کیا۔ جلال الدّین حسنؑ نے سیاسی حقائق کے ایک دقیق مبصر کی حیثیت سے مغلوں کے قریب الوقوع خطرے کا بھی فوراً احساس کیا۔ بظاہر آپ اوّلین مسلمان حکمراں تھے جنھوں نے ان کے ساتھ گفت و شنید کا آغاز کیا تھا۔ ۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء میں جلال الدّینؑ کا انتقال ہوا اور ان کے بعد ان کے واحد فرزند علاء الدّین محمدؑ ان کے جانشین بنے جن کی عمر اس وقت صرف نو برس تھی۔[۳۱]

علاء الدین محمدؒ (۶۱۸ ۔ ۶۵۳ھ/۱۲۲۱ ۔ ۱۲۵۵ء) کے دور حکومت میں عقلی سرگرمیوں میں اضافہ ہوا۔ سیاسی لحاظ سے بھی تمام مسلمانوں کیلئے یہ ایک پر حوادث دور تھا۔ جلال الدینؒ کے وزیر کو اس منصب پر دوبارہ بحال رکھا گیا جنہوں نے کچھ عرصے تک نزاری ریاست کے معاملات ہاتھ میں لئے۔ انہوں نے سنّی عباسی نظام کے ساتھ بامقصد تعلقات برقرار رکھے اور علاء الدین محمد کے پورے دور اقتدار میں نزاری سنّیوں کے بھیس میں نظر آتے رہے۔ تاہم بتدریج جماعت کے درمیان شریعت کی سنّی شکل کا نفاذ کم کیا گیا اور قیامت سے تعلق رکھنے والی نزاری روایات کا دوبارہ احیاء کیا گیا۔

جیسا کہ مذکور ہوا، نزاری تعلیمات حسن صباح کے زمانے سے متعدد تبدیلیوں یا تشکیل نو کے مراحل سے گزری تھیں جن میں سے بعض عام جماعت کیلئے کسی حد تک الجھن کے بھی باعث تھیں۔ ایسے شواہد بھی دستیاب ہیں جن سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ علاء الدین محمدؒ کے زمانے میں نزاری قیادت نے خداوندان الموت کی طرف سے عقائد کے بارے میں ہونے والے مختلف اعلانات اور مذہبی پالیسیوں کی تشریح کرنے کی ایک شعوری اور مسلسل کوشش کی۔ نتیجتاً عقائد کے ایک مربوط ڈھانچے کے اندر جامع انداز میں سابقہ تعلیمات کی تعبیر و تشریح کی گئی۔ ایک اعتبار سے یہ کام ایک فکری سعی تھی جو جماعت کے اندرونی فائدے کی خاطر کی گئی تھی جس کا مقصد ان بظاہر متضاد پالیسیوں کی تسلی بخش تشریحات فراہم کرنا تھا جو الموت میں اختیار کی گئی تھیں۔

اب جماعت کی فکری زندگی نے باہر کے علماء کے مسلسل ہجوم سے جو مغلوں کے حملوں سے راہ فرار اختیار کرکے نزاری قلعوں میں پناہ لے رہے

تھے ایک خاص قوّت محرکہ حاصل کی۔ ان علماء نے نزاری کتب خانوں اور علم کی سرپرستی نیز مذہبی آزادی سے فائدہ اٹھا لیا اور نزاریوں کی عقلی اور فکری کوششوں کو تقویت پہنچائی۔ ان علماء میں سے چند نے جن میں بالخصوص الطوسی شامل ہیں بعد کے دورِ الموت کی نزاری اسماعیلی فکر کیلئے اہم خدمات انجام دیں۔

نصیر الدّین ابو جعفر محمد بن محمد الطوّسی انتہائی صاحب علم مسلمان علماء میں سے ایک تھے جو ۵۹۷ھ/۱۲۰۱ء میں ایک اثناعشری شیعی خاندان میں پیدا ہوئے تھے۔ انہوں نے ایام جوانی میں تقریباً ۶۲۴ھ/۱۲۲۷ء میں قہستان میں نزاری محتشم ناصرالدّین عبدالرّحیم بن ابی منصور (متوفی ۶۵۵ھ/۱۲۵۷ء) کی ملازمت اختیار کی جو خود بھی ایک فاضل شخص تھے۔ الطوّسی نے قہستان میں اپنے طویل قیام کے دوران اپنے اس سرپرست نزاری محتشم کے ساتھ قریبی دوستی پیدا کی۔ الطوّسی نے ان تعلقات کے اعتراف میں اخلاقیات پر لکھی ہوئی اپنی دونوں عظیم کتابیں اخلاق ناصری اور اخلاق محتشمی اس نزاری سرپرست کے نام سے منسوب کیں۔ بعد میں الطوّسی الموت چلے گئے اور مغلوں کے ہاتھوں سقوط الموت تک خود نزاری امام کی فیاضی سے فائدہ اٹھالیا۔ الموت کے سقوت کے بعد الطوّسی مغل فاتح ہلاکو کے ایک قابل اعتماد مشیر بن گئے جس نے ان کے لئے آذربائجان کے مقام مراغہ میں ایک مشہور رصدخانہ تعمیر کیا۔ الطوّسی نے مغل ایلخانی خاندان میں ہلاکو کا جانشین اَباقا کی بھی ملازمت اختیار کی اور ساتھ ہی اپنی سائنسی اور فلسفیانہ تحقیقات کا کام بھی جاری رکھا۔ انہوں نے ایلخانیوں کیلئے بھی ایک وزیر کی حیثیت سے خدمات انجام دیں اور ۶۷۲ھ/۱۲۷۴ء میں بغداد میں فوت ہوئے۔

چنانچہ الطّوسی نے اپنی زندگی کے تقریباً تین عشرے ایران کے نزاری قلعوں میں صرف کیۓ جو ان کی زندگی کا سب سے زیادہ ثمر آور زمانہ تھا۔ اس عرصے کے دوران انہوں نے فلکیات، الٰہیات، فلسفہ اور دوسرے بہت سے موضوعات پر متعدد رسالے لکھے۔ ان کی اہم اسماعیلی کتاب روضة التّسليم (یا تصوّرات) ہے، نیز سیر و سلوك ان کی روحانی سرگزشت ہے جس میں الطّوسی وضاحت کرتے ہیں کہ کس طرح انہوں نے نزاری امام کے اختیار تعلیم کو تسلیم کیا۔ اس کے علاوہ چند مختصر رسالے بھی ہیں جو اسماعیلی تعلیمات کے حامل ہیں اور اسی دور میں لکھے گئے ہیں۔ الطّوسی کی صحیح مذہبی وابستگی کی چھان بین میں متعدد جدید سوانح نگار مصروف رہے ہیں۔[۳۲] الطّوسی کی پیشہ ورانہ زندگی، اسماعیلی فکر کیلیۓ ان کی خدمات، نزاریوں کے درمیان ان کی طویل اقامت اور نزاریوں کی عام آزادانہ مذہبی پالسی جو وہ اپنے درمیان رہنے والے غیر اسماعیلی علماء کے کیلیۓ رکھتے تھے کے پیش نظر یہ گمان کرنا بالکل درست ہے کہ الطّوسی نے نزاریوں کے درمیان قیام کے دوران کسی وقت برضا و رغبت اسماعیلی مذہب قبول کیا تھا۔ یہ بات ماننے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ انہیں ان کی مرضی کے خلاف نزاری قلعوں میں روکا گیا تھا، یا یہ کہ کبھی انہیں مذہب تبدیل کرنے پر مجبور کیا گیا تھا۔ یہ ایک ایسا افسانہ ہے جس کی اسماعیلی تاریخ میں کوئی سابقہ مثال نہیں ملتی ہے۔ تاہم الطّوسی نے مغلوں سے ملنے کے بعد جن کی سرپرستی کی اس وقت انہیں ضرورت تھی واپس اثنا عشری مذہب اختیار کیا۔

بہر کیف الطّوسی نے اپنے زمانے کی اسماعیلی فکر کیلیۓ اہم خدمات انجام دیں۔ جیسا کہ اشارہ ہوا علاء الدین محمدؒ کے دور حکومت میں دورِ الموت کی

تعلیمات کی متعدد علماء نے تشریح کی تھی۔ تاہم بنیادی طور پر الطّوسی کی باقیماندہ اسماعیلی کتابوں کے ذریعے ہی نزاری فکر کی مفصّل تشریح اُسی شکل میں ہم تک پہنچی ہے جس کی نشو و نما قیامت اور اس کے بعد کے حالات میں ہوئی تھی۔ الطّوسی نے پالسی کے بارے میں مختلف خداوندان الموت کی طرف سے ہونے والے اعلانات کو سیاق سے ہم آہنگ کرنے کیلئے ایک مکمل کلامی ڈھانچہ فراہم کیا۔ ان کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ ان بظاہر متضاد پالسیوں کا سرچشمہ عملاً ایک ہی روحانی حقیقت ہے، اسلئے کہ ہر امام معصوم نے اپنے زمانے کی ضروریات کے مطابق عمل کیا ہے۔ اس عمل میں الطّوسی نے، اور غالبًا دوسروں نے بھی جن کی تحریریں باقی نہیں رہی ہیں ایک مطابقت یافتہ عقیدہ پیش کیا ہے جسے عقیدہ ستر کہا جاسکتا ہے۔[۳۳]

الطّوسی نے وضاحت کی کہ قیامت بنی نوع انسان کی تاریخ میں لازماً کوئی آخری معادیاتی واقعہ نہیں ہے، بلکہ وہ زندگی کی ایک عبوری حالت ہے جس میں حجابِ تقیہ کو اٹھایا جاتا ہے تاکہ بے حجاب حقیقت تک رسائی ہو۔ چنانچہ حسن علیٰ ذِکرہ السّلام کی تعلیمات بن کہے شریعت اور تقیہ کی وحدت کی طرف اشارہ کرتی تھیں جس کی الطّوسی نے واضح طور پر توثیق کی جنہوں نے قیامت اور حقیقت میں بھی وحدت پیدا کی ہے۔[۳۴] نتیجتًا جلال الدّین حسنؒ کی طرف سے شریعت کی سنّی شکل کے نفاذ کو تقیہ اور ستر کے ایک نئے دور کی طرف بازگشت کے طور پر پیش کیا گیا جس میں حقیقت دوبارہ دین کے باطن کے اندر مخفی ہو رہی تھی۔ اصولاً کوئی بھی نزاری امامِ حاضر کسی بھی وقت بنی نوع انسان یا اس کے بعض منتخب افراد کے لئے قیامت کی کیفیت پیدا کرسکتا

تھا، اسلئے کہ ہر امام بحد قوّت امامِ قائم بھی تھا۔ نتیجتاً انسانی زندگی امام کی مرضی سے قیامت اور ستر کے ادوار کے درمیان، یعنی وہ وقت جب حقیقت آشکار ہوتی ہے اور وہ وقت جب حقیقت مخفی ہوتی ہے باری باری بدل سکتی تھی۔ اس مفہوم میں حسن علیٰ ذِکرہ السّلام نے قیامت کے ایک دور کا آغاز کیا تھا جبکہ ان کے پوتے نے اس دور کا خاتمہ کیا اور دور ستر کے ایک نئے دور کا آغاز کیا جس میں تقیہ پر عمل کرنے کی ضرورت تھی۔ الطّوسی واضح طور پر اس طرح کی باری باری تبدیلیوں کو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نبوت کا ہر دور جو شریعت کے ظاہر کا حامل ہوتا ہے ستر کا دور ہے جبکہ ایک امام قائم کا دور جو شریعت کے حقائق کوشکارا کرتا ہے قیامت کی ایک شکل ہے اور دور کشف یا ظہور ہے۔(۳۵)

تاہم بنی نوع انسان کی مقدّس تاریخ کے موجودہ دور میں ہنوز امید تھی کہ آدمؑ کے بعد آخری ہزار سالہ دور کے اختتام پر یعنی دور ششم کے آخر میں جس کا آغاز حضرت محمدؐ نے کیا ہے مکمل قیامت یا قیامت القیامات واقع ہوگی۔ قیامت القیامات کے ذریعے بنی نوع انسان کی تاریخ میں آخری دور ہفتم کا باضابطہ آغاز ہونے والا تھا۔ موجودہ دور میں جو اسلام کا دور ہے اور ان ادوار کی طرح ستر کا ایک دور ہے جن کا آغاز تمام سابق انبیاء نے کیا تھا، حضرت محمدؐ کی عظمت کے خاص اعزاز میں ہر نزاری امامِ حاضر کی صوابدید پر ستر اور قیامت کے ادوار باری باری تبدیل ہوسکتے تھے۔ لہٰذا دورِالموت کے آخری حصّے کی نزاری تعلیمات میں اصطلاح ستر کی ازسرنو تعریف کی گئی۔ چنانچہ یہ دین کے حقائق اور امام کی صحیح روحانی حقیقت کے مخفی ہونے کی طرف اشارہ تھا نہ

کہ جسمانی لحاظ سے امام کے مستور ہونے کی جانب، جیسا کہ فاطمیوں سے قبل کے دور میں اور الموت کے ابتدائی دور میں ہوا تھا۔ الطّوسی کے نزدیک جلال الدّین حسنؑ کے ظہور کے ساتھ ستر اور تقیہ کے ایک ایسے دور کا آغاز ہوا تھا، ہر چند کہ آپ اور آپ کے جانشین ظاہر اور دستیاب تھے۔(۳۶)

دورِ الموت کے آخری حصّے کی نزاری اسماعیلی تعلیمات نے انہیں باطنی روایات سے اور بھی قریب کیا جن کا تعلق زیادہ وسیع مفہوم میں تصوف سے تھا اور ان کیلئے بدلتے ہوئے حالات کے تحت ایک متمیّز تشخص اور روحانی آزادی کو برقرار رکھنا ممکن بنا دیا۔ ان تعلیمات نے الموت کے آخری دور کے نزاریوں کیلئے کسی ریاست کی حمایت کے بغیر، جو دورِالموت میں ان کے لئے میسر تھی خودمختاری کے ساتھ زندہ رہنا ممکن بنا دیا۔ ان ہی تعلیمات اور روایات نے نزاریوں کو سقوطِ الموت کے بعد کی پرآشوب صدیوں میں اپنی حفاظت کی خاطر تقیہ کی دوسری شکلوں کے ساتھ ساتھ تصوف کا لبادہ بھی اختیار کرنے کی اجازت دی۔

آخری عشرے

علاء الدّین محمدؑ کے دور حکومت میں مشرقی ایرانی دنیا نے مغلوں کی آفت کا پہلے ہی تجربہ کیا تھا۔ ۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء میں الموت میں امام علاء الدّین محمدؑ کی مسند نشینی کے فوراً بعد ماوراء النہر میں مغلوں کی پہلی فتح کا واقعہ پیش آیا جس نے خوارزم شاہیوں کی مختصر العمر سلطنت کی قسمت کو سربمہر کر دیا۔ ۶۲۴ھ/۱۲۲۷ء میں چنگیز خان کی موت کے زمانے تک مغلوں نے مرو،

نیشاپور اور خراسان کے اکثر حصوں کو تباہ و برباد کیا تھا۔ مغلوں کے ان ابتدائی حملوں کے بعد کے واقعات میں ہی پناہ گزینوں کی ایک روز افزوں تعداد کو جن میں خراسان کے بہت سے سنّی علماء بھی شامل تھے قہستان کے نزاری شہروں اور قلعوں میں پناہ ملی۔

ایسا دکھائی دیتا ہے کہ اس سے قبل جلال الدین حسنؑ کی مغلوں کے ساتھ ہونے والی گفت و شنید نتیجہ خیز ثابت ہوئی تھی۔ ان کے خفیہ سفیروں نے ۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء میں خود چنگیز خان کے ساتھ ملاقات کی تھی اور اسے آگاہ کیا تھا کہ نزاری امام امن کے خواہاں ہیں۔ ایک عرصے تک مغلوں نے قہستان کے نزاریوں پر حملہ نہیں کیا۔ غوری مورخ اور سفیر جوزجانی نے قہستان کے نزاریوں کی زندگی اور ان کے محتشموں، شہاب الدین اور اس کے جانشین شمس الدین کی فیاضی کا ذِکر تفصیل سے کیا ہے۔ جوزجانی نے سفیر کی حیثیت سے ۶۲۱۔۳ھ/۱۲۲۴۔۶ء کے دوران کئی مرتبہ قہستان کا دورہ کیا تھا۔[۳۷] اب نزاریوں نے اپنے انمول امن و امان اور تجارت میں ہونے والی ترقی سے فائدہ اٹھا لیا اور اپنا اثر و رسوخ سیستان کے اندرونی معاملات تک پھیلا دیا جو اس وقت خاندانی کش مکش میں مبتلا تھا۔ خوارزمی سلطنت کے انتشار کے نتیجے میں نزاریوں نے دامغان کے علاوہ قومس، طارم اور ایران کے دوسرے علاقوں میں متعدد قلعوں پر قبضہ کیا۔ چنانچہ انہوں نے عملاً اس وقت تک ایران میں اپنے قلمرو کو وسعت بخشی جب تک بغداد کے خلیفہ اور مغل خان اعظم کے ساتھ الموت کے تعلقات دوستانہ رہے۔ دوسری جانب الموت اور خوارزم شاہیوں کے درمیان، جو نزاریوں کے اوّلین دشمن شمار

ہوتے تھے اور سلجوقیوں کی جگہ لے لی تھی، مغلوں کے ہاتھوں آخری خوارزم شاہی جلال الدین منکوبرتی کی شکست اور ۶۲۸ھ/۱۲۳۱ء میں اس کے قتل تک تعلقات جنگ اور سفارت کی خصوصیات کے حامل رہے۔

خوارزم شاہی سلطنت کے زوال کے بعد ایران میں نزاریوں کی قسمت بڑی تیزی کے ساتھ مخالف سمت پر گامزن ہوگئی اسلئے کہ اب وہ براہ راست مغلوں کے ساتھ مقابلہ کرنے پر مجبور تھے۔ ۶۴۴ھ/۱۲۴۶ء میں علاء الدین محمدؒ نے خان اعظم گیوک کی مسند نشینی کے موقع پر اپنے سفیروں کو اپنی طرف سے امن کے ایک پیغام کے ساتھ منگولیا بھیج دیا۔ تاہم گیوک امن کا خواہاں نہیں تھا، اسلئے کہ وہ ایران کے ان تمام علاقوں پر قبضہ کرنا چاہتا تھا جو اس وقت تک مغلوں کے قبضے میں نہیں آئے تھے۔[۳۸] اس نے نزاری سفیروں کو فوراً حقارت کے ساتھ واپس کیا۔ اس کے بعد مغل نزاری تعلقات ناقابل اصلاح حد تک خراب ہوگئے۔

گیوک اپنی فتوحات کے عزائم کو مکمل کرنے تک زندہ نہیں رہا جس کی ذمہ داری اس کے جانشین منکو (۶۴۹ - ۵۸ھ/۱۲۵۱ - ۶۰ء) نے لی۔ جب منکو نے مغربی ایشیا میں مغل فتوحات کو مکمل کرنے کا فیصلہ کیا تو اس نے نزاری اسماعیلی ریاست اور عباسی خلافت کے خاتمے کو اوّلین ترجیح دی۔ ۶۵۰ھ/۱۲۵۲ء میں اس نے یہ ذمہ داری اپنے بھائی ہلاکو کے سپرد کی جس نے اس مہم کی تیاری میں تقریباً چار سال صرف کئے۔ اس عرصے میں ہلاکو نے ایک پیشگی دستہ مغلوں کی ایران میں مقیم محافظ فوج سے ملنے اور قہستان میں نزاری قلعوں پر حملے کرنے کیلئے بھیج دیا۔ ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء تک مغلوں نے کئی نزاری

شہروں اور قلعوں کو تباہ کیا تھا اور گردکوہ کا بھی معاصرہ کیا تھا جس نے، جیسا کہ بعد میں دیکھا جائے گا طول پکڑا۔

جس وقت مغل ایران میں نزاری قلمروؤں پر لگاتار حملے کر رہے تھے عین اسی وقت آخر شوال ۶۵۳ھ/یکم دسمبر ۱۲۵۵ء میں امام علاء الدّین محمدؒ پراسرار طور پر مقتول پائے گئے۔ ان کے بعد ان کے فرزند ارشد رکن الدّین خورشاہؒ ان کے جانشین بنے جنہوں نے آخری خداوندالموت کی حیثیت سے مکمل ایک برس تک حکومت کی۔(۳۹) نوجوان خورشاہؒ مغلوں کے ساتھ، بالخصوص ربیع الاوّل ۶۵۴ھ/اپریل ۱۲۵۶ء میں ہلاکو کے خراسان آنے کے بعد ایک طویل اور پیچیدہ مگر آخر میں بے نتیجہ گفت و شنید میں الجھ گئے۔ (مغلوں کا) اس بات پر اصرار تھا کہ خورشاہؒ ذاتی طور پر اطاعت قبول کریں اور اپنے قلعوں میں ہتھیار ڈالدیں، جبکہ نزاری امام اپنی طرف سے تاخیری حربے استعمال کر رہے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ حملہ آور مغلوں کی جانب رکن الدّینؒ کی پالسی کے بارے میں منابع نسبتاً مبہم ہیں۔ ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ آپ شاید کم از کم اہم قلعوں کو مغلوں کے غیض و غضب سے بچانے کی امید میں تھے اور ہتھیار ڈالنے اور مزاحمت کرنے کے درمیان متردد تھے اور کسی حد تک مصالحت کی جانب مائل نظر آتے ہیں۔

بہر کیف شعبان ۶۵۴ھ/ستمبر ۱۲۵۶ء تک ہلاکو نے نزاری قوّت کے مرکز پر حملہ کیا اور ایران میں موجود اصل مغل افواج کو الموت کے علاقے کا رخ کرنے کا حکم دیا۔ ۱۸ شوال ۶۵۴ھ/نومبر ۱۲۵۶ء میں ہلاکو نے ایک پہاڑی پر خیمے نصب کئے جو میموں دز کے بالمقابل تھی جہاں رکن الدّین خورشاہؒ مقیم

تھے۔ گفت و شنید کے ایک آخری دور کی ناکامی اور چند شدید جھڑپوں کے بعد بالآخر نزاری امام ہتھیار ڈالنے پر مجبور ہوگئے۔ ۲۹ شوال ۶۵۴ھ/۱۹ نومبر ۱۲۵۶ء میں رکن الدین خورشاہ نصیرالدین الطوسی، اپنے وزیر مؤیدالدین اور دوسرے نزاری عہدہ داروں کی معیت میں میمون دز سے نیچے اترے۔ چنانچہ ایران کی نزاری ریاست کی قسمت سربمہر ہوگئی۔

جب رکن الدین خورشاہ مغلوں کی حراست میں تھے تو انہوں نے اپنے کمانڈروں کے نام نزاری قلعوں میں ہتھیار ڈالنے کا ایک عام حکم نامہ جاری کیا۔ اسی طرح مغلوں نے رودبار میں تقریباً چالیس قلعوں پر قبضہ کیا اور مکینوں کو حراست میں لینے کے بعد قلعے گرائے گئے۔ کئی اہم قلعوں بالخصوص الموت، لمسر اور گردکوہ کے کمانڈروں نے فوراً ہتھیار نہیں ڈالا۔ ان کا یہ خیال تھا کہ شاید امام نے مجبوراً یہ فرمان صادر کیا ہے۔ ذوالقعدہ ۶۵۴ھ/دسمبر ۱۲۵۶ء کے آخر میں الموت نے بھی ہتھیار ڈالدیا جبکہ لمسر نے مزید ایک سال تک مزاحمت کی۔ گردکوہ ایران میں نزاریوں کی آخری بیرونی چوکی تھی۔ اس کے مکینوں نے بالآخر پوشاک کی ضرورت کی وجہ سے ہتھیار ڈالدیا۔ جوینی نے جو نزاریوں کے ساتھ صلح کے مذاکرات میں ہلاکو کی جانب سے شریک تھا، الموت اور اس کے کتب خانے کے بارے میں اس عظیم الشان قلعے کو تباہ کرنے سے قبل ہمارے لئے ایک انمول بیان باقی رکھا ہے۔

مغلوں نے خورشاہ کے ساتھ اس وقت تک اچھا سلوک کیا جب تک وہ کسی نہ کسی طرح ان کے کام آتے تھے۔ تاہم جب ایران میں نزاری قلعوں کی اکثریت نے ہتھیار ڈالا تو ہلاکو نے خورشاہ کی خواہش پر منگولیا میں خان

اعظم کے دربار تک ان کے دورے کی منظوری دی۔ امام یکم ربیع الاوّل ۶۵۵ھ/۹ مارچ ۱۲۵۷ء میں اس فیصلہ کن سفر پر روانہ ہوگئے۔ منکو نے قراقرم میں بظاہر اس بہانے سے خورشاہؒ کے ساتھ ملاقات کرنے سے انکار کیا کہ انہوں نے تاہنوز گردکوہ اور لمسر میں ہتھیار نہیں ڈالا ہے۔ امام رکن الدین خورشاہؒ کو جو آخری خداوندالموت تھے واپسی سفر کے دوران ان کے مغل محافظین نے مرکزی منگولیا میں کسی مقام پر قتل کیا۔ اس وقت تک مغلوں نے ان تمام ایرانی نزاریوں کو تہہ تیغ کیا تھا جو ان کی حراست میں تھے۔ مغلوں نے قہستان اور دوسرے علاقوں میں ہزاروں افراد کو نیست و نابود کیا اور دورِ الموت کی ایرانی نزاری اسماعیلی ریاست کے انجام کی المناکی میں بے اندازہ اضافہ کیا۔

اس عرصے میں شام کے نزاریوں کی راشدالدین سنان کے بعد دوسرے داعی قیادت کرتے آئے تھے۔ اس وقفے کے دوران شام کی نزاری جماعت پر ایک بار پھر الموت کا اقتدار بحال ہو گیا تھا۔ سنّی اسلام کے ساتھ جلال الدین حسنؒ کے تجدید تعلقات کے زمانے میں شام کے نزاریوں اور ان کے ایوّبی ہمسایوں کے درمیان روابط بڑی حد تک بہتر ہوگئے تھے۔ فرنگیوں کے ساتھ جو اس وقت بھی شام کی ساحلی پٹی پر قابض تھے گاہ بگاہ جھڑپوں کے علاوہ گفت و شنید کا سلسلہ جاری تھا۔ نزاریوں اور صلیبیوں کے درمیان آخری اہم مڈبھیڑ کا تعلق ساتویں صلیبی جہاد (۱۲۴۸ ـ ۵۴ء) کے قائد فرانسیسی بادشاہ لوئی نہم کے ساتھ سفارتی تعلقات کو وسعت دینے سے تھا جو سینٹ لوئی (متوفی ۱۲۷۰ء) کے نام سے زیادہ معروف ہے۔ فرانسیسی بادشاہ کے سوانح نگار

اور منشی ژوانویل نے جو ان مذاکرات میں شامل تھا ۱۲۵۰ کے عشرے کے آغاز کے دوران سینٹ لوئی اور شیخ الجبل کے درمیان تبادلہ ہونے والی ان سفارتوں کے بارے میں قیمتی تفصیلات باقی رکھی ہیں۔(۴۰) ان ہی ملاقاتوں کے دوران ایک عربی دان راہب نے شام کے نزاریوں کے چیف داعی سے مذہبی معاملات پر بات چیت کرنے کیلئے ملاقات کی تھی۔ یہ داعی غالباً تاج الدّین تھے جن کا نام قلعہ مصیاف کے کتبات پر درج ہے۔

ایران میں نزاری ریاست کے خاتمے سے شام کے نزاریوں کو صدمہ پہنچنا لازمی امر تھا، اسلئے کہ اب وہ مزید الموت کی مدد کی امید نہیں رکھ سکتے تھے۔ ان کو بھی مغلوں نے بہت جلد خطرے میں ڈال دیا جنھوں نے بغداد پر قبضہ کرنے اور ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں عبّاسی خلیفہ کو قتل کرنے کے بعد شام کا رخ کیا تھا۔ جب ۶۵۸ھ/۱۲۶۰ء میں مغل دمشق میں داخل ہوگئے تو اس وقت شام کے نزاری اندرونی جھگڑوں میں مبتلا تھے جن کی جڑیں قیادت کے مسئلے پر ان کے داعیوں کے مابین پیدا ہونے والی رقابتوں میں تھیں۔ تاہم مملوک سلطان بیبرس نے مغلوں کو بہت جلد شام سے نکال باہر کیا جس نے مصر اور شام میں غالب قوّت کی حیثیت سے ایوّبیوں کی جگہ لے لی تھی۔

مغلوں کو شام سے نکالنے میں نزاریوں نے مملوکوں اور دوسرے مسلمان حکمرانوں کا ساتھ دیا اور سلطان بیبرس کے ساتھ بھی دوستانہ تعلقات برقرار رکھے۔ مگر بیبرس نے شروع ہی سے جبل بہرا میں نزاری قلعوں کو زیر کرنے کیلئے مختلف اقدامات پر عمل کیا۔ شام کے نزاریوں کی سیاسی خودمختاری اس وقت خطرے میں پڑی جب سلطان بیبرس نے ان کے اقتدار اعلیٰ میں

مداخلت کی اور ان سے باج وصول کیا جس کا آغاز ۶۶۵ھ/۱۲۶۷ء سے ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اب شام کے نزاری عملاً مملوک ریاست میں ضم ہو گئے تھے اور زیادہ وقت نہیں گزرا کہ ان کے ہاتھ سے ان کی برائے نام خودمختاری بھی نکل گئی۔ زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ شام کے نزاریوں کیلئے چیف داعی کی تقرریاں بذات خود بیبرس کر رہا تھا اور وہ ان کو برطرف بھی کرتا تھا۔[41] بعد میں بیبرس کے خلاف مزاحمت کی ایک کوشش ناکام ہوئی اور اس کے بعد نزاری قلعوں نے یکے بعد دیگرے بڑی تیزی کے ساتھ مملوک سلطان کی اطاعت قبول کی۔ کہف شام میں نزاریوں کی آخری بیرونی چوکی تھی جس کا ۶۷۱ھ/۱۲۷۳ء میں سقوط ہوا۔ تاہم نزاریوں کو اپنے روایتی مقامات پر رہنے کی اجازت دی گئی جن کی نگرانی مملوکوں کے چوکس حکمرانوں کے سپرد تھی۔ نزاری اسماعیلی شام میں مملوکوں اور ان کے جانشینوں کی وفادار رعیت کی حیثیت سے ایک نیم خودمختار حالت میں باقی رہے۔

مغل حملوں کے زمانے تک نزاری اسماعیلی کوئی ایسی قوّت نہیں رہے تھے جن کی کوئی اہمیت ہو جیسا کہ حسن صبّاح اور راشد الدّین سنان کے زمانے میں ہوا کرتے تھے۔ نزاریوں نے اپنی خودمختاری اور سیاسی اہمیت اس وقت ناقابل تلافی حد تک کھو دی جب ایران میں ان کی ریاست کا خاتمہ ہوا اور شام میں ان کے قلعوں پر مملوکوں نے قبضہ کیا۔ اب وہ اپنی تاریخ کے ایک نئے اور اکثر مبہم مرحلے میں داخل ہوگئے تھے اور متعدد منتشر جماعتوں کی شکل میں نہایت پُر خطر اور مخفی زندگی بسر کر رہے تھے۔

حواشی

۱۔ حسن صبّاح کی زندگی اور پیشے کے بارے میں ہمارے ابتدائی منابع مندرجہ ذیل ہیں جن کا تمام تر انحصار نزاری کتاب سرگزشت سیّدنا پر ہے، علاء الدّین عطا ملک جوینی، تاریخ جهان گشای۔ تصحیح محمد قزوینی (لیدن و لندن، ۱۹۱۲ ـ ۳۷)، ج ۳، ص ۱۸۶ ـ ۲۱۶۔

English trans. John A. Boyle, *The History of The World–Conquerorr* (Manchester, 1958), vol. 2, pp. 666–83;

رشیدالدّین فضل الله، جامع التواریخ: قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و داعیان و رفیقان۔ تصحیح ایم۔ ٹی۔ دانش پژوه و ایم۔ مدرّسی زنجانی (تہران، ۱۳۳۸ھ/۱۹۵۹)، ص ۹۷۔۱۳۷۔ ابو القاسم عبدالله بن علی کاشانی، زبدة التوريخ: بخش فاطمیان و نزاریان۔ تصحیح ایم۔ ٹی۔ دانش پژوه (طبع دوم، تہران، ۱۳۶۶ھ/۱۹۸۷)، ص ۱۳۳۔۷۲۔ حسن صبّاح پر جدید تحقیقات کیلئے ملاحظہ ہو:

M.G. S. Hodgson, *The Order of Assassins* (The Hague, 1955), pp. 41–98, and his "The Ismāʿilī State", in *The Cambridge History of Iran:* Volume 5, The Saljuq and Mongol Periods, ed. J. A. Boyle (Cambridge, 1968), pp. 424–49; B. Lewis, *The Assassins* (London, 1967), pp. 38–63, 145–8; Daftary, *The Ismāʿīlīs*, pp. 324–71, 669–81, and his "Ḥasan–i Ṣabbāḥ and the Origins of he Nizārī Ismaʿili Movement", in Daftary (ed), *Mediaeval Ismaʿili History*, pp. 181–204.

۲۔ الموت اور اس کے مضافات کیلئے دیکھئے:

W. Ivanow, *Alamūt and Lamasar: Two Mediaeval Ismaili Strongholds in Iran* (Tehran, 1960), pp. 1–11, 30–59; P. Willey, *The Castles of the Assassins* (London, 1963), pp. 204–26, and B. Hourcade, "Alamūt", EIR, vol. 1, p. 797–801.

۳۔ پروفیسر باسورتھ نے متعدد آثار میں عرب اور ترک فرمانروائی کے تحت ایرانی تہذیب و تمدن کے احیاء پر تحقیق کی ہے، مثال کے طور پر ملاحظہ ہو ان کی مندرجہ ذیل تحریریں:

"The Development of Persian Culture under the Early Ghaznavids", *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 6 (1968), pp. 33–44. reprinted in his *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia* (London, 1977), article XVIII, and his *The History of Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz* (247/861 to 949–1542–3) (Costa Mesa, Calif., and New York, 1994), pp. 168–80. See also S. M. Stern, "Ya'qūb the Coppersmith and Persian National Sentiments", in C. E. Bosworth (ed.) *Iran and Islam, in Memory of the Late Vladimir Minorsky* (Edinburgh, 1971), pp. 535–55, reprinted in his *History and Culture*, article VI.

۴۔ رشید الدین، ص ۱۱۲، اور کاشانی، ص ۱۴۸۔

۵۔ ہفت باب بابا سیّدنا۔ تصحیح ڈبلیو۔ ایوانوف، ملاحظہ ہو موصوف کے درج ذیل مقالے میں:

Two Early Ismaili Treatises (Bombay, 1933), p. 30; English trans. M. G. S. Hodgson, in his *Order*, p. 314.

۶۔ رشید الدین، ص ۱۴۹۔۵۳۔ کاشانی، ص ۱۸۶۔۹۰، اور

Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, pp. 9–12.

۷۔ اسماعیلیوں اور سلجوقیوں کے فوجی تصادات کے بارے میں مسلمان وقائع نگاروں کے بیانات اور اسماعیلیوں کے خلاف ان کے عام تعصب کے بارے میں ایک دلچسپ جائزے کیلئے ملاحظہ ہو:

Carole Hillenbrand, "The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma'ilis of Alam ūt, 487–518/1094–1124: The Saljuq Perspective", in Daftary, *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 205–20.

۸۔ ظہیرالدین نیشاپوری، سلجوقنامه (تہران، ۱۳۳۲ھ/۱۹۵۳)، ص۴۰۔۴۱۔ محمد بن علی الراوندی، راحة الصدور و آیة السرور۔ تصحیح ایم۔ اقبال (لندن، ۱۹۲۱ء)، ص۱۵۷۔۱۵۸، اور حمداللہ مستوفی قزوینی، تاریخ گزیدہ۔ تصحیح عبدالحسین نوائی (تہران، ۱۳۳۹ھ/۱۹۶۰)، ص۴۴۵۔۶۔

۹۔ ان نزاریوں کی بغاوت کے بارے میں جو اکثر مغرب میں متمرکز تھے دیکھئے ابن ظافر کی اخبارالدول المنقطعه۔ تصحیح اے۔ فیرے (قاہرہ، ۱۹۷۲ء)، ص۹۷، ۱۱۱۔ المقریزی، اتعاظ۔ ج۳، ص۱۴۷، ۱۸۶، ۲۴۶۔ ابن القلانسی، ذیل تاریخ دمشق۔ تصحیح ایچ۔ ایف۔ آمدروز (لیدن، ۱۹۰۸ء)، ص۳۰۲۔ تصحیح ایس۔ زکار (دمشق ۱۹۸۳ء)، ص۴۶۹۔۷۰۔ ابن میسّر، اخبار۔ ص۱۳۹۔ ابن تغری بردی، النّجوم الزاہرہ (۱۳۴۸۔۹۱ھ/۱۹۲۹۔۷۲ء)، ج۵، ص۲۸۲، ۳۳۹،اور مجہول المؤلف، بستان الجامع۔ تصحیح کلاڈ کاہن، در موصوف کا مقالہ

"Une Chronique Syrienne du VIe / XIIe siècle: Le Bustān al-Jāmi", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 7–8 (1937–8), p. 127.

10. P. Casanova, "Monnaie des Assassins de Perse", Revue *Numismatique*, 3 série, 11 (1893), pp. 343–52, and G. C. Miles,

"Coins of the Assassins of Alamūt", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 3 (1972), pp. 155–62.

۱۱۔ ہفت باب بابا سیّدنا۔ ص۲۱۔۲۲۔ ترجمہ ہاجسن، در آرڈر۔ ص۳۰۱۔۲۔

۱۲۔ جوینی، تاریخ۔ ج۳، ص۱۸۰۔۱، ۲۳۱۔۷۔ ترجمہ بویل، ج۲، ص۶۶۳، ۶۹۱۔۵۔ رشیدالدّین ، ص۷۹، ۱۲۶۔۸، اور کاشانی، ص۱۱۵۔۲۰۲، ۴۔

۱۳۔ الآمر باحکام اللہ، الہدایۃ الآمریّہ۔ ص۲۳۔۴، طبع دوم در الشیال (مصحح)، مجموعۃ الوثائق۔ ص۲۲۶۔۷۔ نیز دیکھئے ابن میسر، اخبار۔ ص۹۹۔۱۰۱، ۱۰۳۔

۱۴۔ جوینی، تاریخ۔ ج۳، ص۱۹۵۔۹۔ ترجمہ بویل، ج۲، ص۶۷۱۔۳۔ رشیدالدّین، ص۱۰۵۔۷، اور کاشانی، ص۱۴۲۔۳۔

۱۵۔ بوالفتح محمد بن عبدالکریم الشّہرستانی، کتاب الملل و النّحل۔ تصحیح ڈبلیو۔ کریٹن (لندن، ۱۸۴۲۔۶)، ص۱۵۰۔۲۔ تصحیح اے۔ ایم۔ الوکیل (قاہرہ، ۱۹۶۸)، ج۱، ص۱۹۵۔۸۔ جزوی انگریزی ترجمہ در:

A. K. Kazi and J. G. Flynn, *Muslim Sects and Divisions* (London, 1984), pp. 167–70, also by Hodgson, in his Order, pp. 325–8; French trans. D. Gimaret et al., *Livre des religions et des sectes* (Louvain, 1986–93), vol. 1, pp. 560–5. See also Hodgson, *Order*, pp. 51–61, and his "Ismā'īlī State", pp. 433–7.

۱۶۔ طیبیوں کا پانچواں داعی مطلق علی بن محمد الولید (متوفی ۶۱۲ھ/۱۲۱۵ء) نے اپنی کتاب دامغ الباطل میں المستنظہری کا تفصیل سے جواب دیا ہے اور الغزالی کے حملوں کو ایک ایک کرکے رد کیا ہے۔ دیکھئے تصحیح مصطفیٰ غالب

(بیروت، ۱۹۸۲ء)، ۲ جلدیں۔ نیز دیکھئے ہنری کوربن کی

"The Ismāʿīlī Response to The Polemic of Ghazālī", in S. H. Nasr (ed.), *Ismāʿīlī Contributions to Islamic Culture* (Tehran, 1977), pp. 69–98, and his *Itineraire d'un enseignement* (Tehran, 1993), pp. 150–3.

۱۷۔ شام میں نزاری دعوت کے ابتدائی مرحلے کے لئے دیکھئے:

B. Lewis, "The Ismāʿīlites and the Assassins", in K. M. Setton (ed.), *A History of the Crusades:* Volume 1, *The First Hundred Years*, ed. M. W. Baldwin (2nd edn, Madison, Wis., 1969), pp. 99–114, and his *The Assassins*, pp. 97–104; see also Nasseh A. Mirza, *Syrian Ismailism* (Richmond, Surrey, 1997), pp. 6–15.

۱۸۔ رشید الدّین، ص۱۲۰۔۲۔ کاشانی، ص۱۵۶۔۷۔ ظہیرالدّین نیشاپوری، سلجوقنامہ۔ ص۴۱۔۲۔ الرّاوندی، راحۃ الصّدور۔ ص۱۵۸۔۶۱، اور ابن الاثیر، الکامل۔ ج۱۰، ص۲۹۹۔۳۰۲۔ نیز دیکھئے ابن القلانسی، ذیل۔ تصحیح آمدروز، ص۱۵۱۔۶۔ تصحیح زکّار، ص۲۴۴۔۵۰۔ جس میں فتح نامہ کا متن بھی پایا جاتا ہے جسے اس موقع پر جاری کیا گیا تھا۔

C. O. Minasian, *Shah Diz of Ismaʿili Fame: Its Siege and Destruction* (London, 1971), pp. 17–39, 52–62, and F. Daftary, "Dezkūh", EIR, vol. 7, p. 354.

۱۹۔ قہستان کے نزاریوں اور سیستان میں ان کے ہمسایوں کے مابین تعلقات پر مقامی مجہولی المؤلف وقائع نامہ موسوم بہ تاریخ سیستان میں تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ دیکھئے تصحیح ایم۔ ٹی۔ بہار (تہران، ۱۳۱۴ھ/۱۹۳۵)۔ تصحیح جے۔ مدرس صدیقی (تہران، ۱۳۷۳ھ/۱۹۹۴ء)۔ انگریزی ترجمہ

M. Gold, *The Tārikh–e–Sistān* (Rome, 1976). See also Bosworth, *History of The Saffarids* pp. 387–410 and his "The Isma'ilis of Quhistān and the Maliks of Nīmrūz or Sīstān", in Daftary, *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 221–9

۲۰۔ دورِ الموت کے دوران شام میں نزاری داعیوں کی جانشینی کے بارے میں مکمل معلومات کا فقدان ہے۔ ایک عارضی فہرست کیلئے دیکھئے:

C. E. Bosworth, *The New Islamic Dynasties* (Edinburgh, 1996), pp. 68–9.

۲۱۔ شام کے اسماعیلی قلعوں پر جنہیں ایران میں (اسماعیلی قلعوں) کے مقابلے میں بہت بہتر حالت میں محفوظ رکھا گیا ہے جدید زمانے میں باقاعدہ تحقیق نہیں کی گئی ہے۔ ان قلعوں اور ان کے قیمتی کتبات سے متعلق بعض اطلاعات کیلئے دیکھئے:

Max van Berchem, "Epigrapie des Assassins de Syrie", *Journal Asiatique*, 9 série, 9 (1987), pp. 453–501, reprinted in his *Opera Minora* (Geneva, 1978), vol 1, pp. 453–501, and P. Thorau, "Die Burgen der Assassinen in Syrien und ihre Einnahme durch sultan Baibars", WO, 18 (1987), pp. 132–58; see also Lewis, Ismā'īlites and the Assassins", pp. 119–20, and E. Honigmann and N. Elisséeff, "Maṣyād", EI2, vol. 6, pp. 789–92.

۲۲۔ بزرگ امید اور ان کے فرزند محمد کے ماتحت نزاری ریاست کے واقعات کے بارے میں دیکھئے جوینی، تاریخ۔ ج۳، ص۲۱۶۔۲۲۔ ترجمہ بویل، ج۲، ص۶۸۳۔۶۔ رشید الدین، ص۱۳۷۔۶۱۔ کاشانی، ص۱۷۲۔۹۹، اور ڈبلیو۔ میڈلنگ بزرگ امید، در EIR، ج۴، ص۴۲۹۔

۲۳۔ حسن علی ذِکرہ السّلام کے دور اقتدار اور ان کے اعلان قیامت کیلئے دیکھئے جوینی، تاریخ۔ ج۳، ص۲۲۲۔۳۹۔ ترجمہ بویل، ج۲، ص۶۸۶۔۹۷۔ رشیدالدین، ص۱۶۲۔۷۰۔ کاشانی، ص۱۹۹۔۲۰۸۔ ابو اسحاق قہستانی، ہفت باب۔ تصحیح و ترجمہ ڈبلیو۔ ایوانوف (بمبئی، ۱۹۵۹ء)، متن، ص۱۹، ۲۴، ۳۸۔۹، ۴۰۔۲، ۴۳۔۴، ۴۶۔۷،۵۸، ۶۵، ترجمہ ص۱۹، ۲۳، ۳۸، ۴۰۔۲، ۴۳۔۴، ۴۶۔۷، ۵۳۔۴، ۵۸، ۶۵۔

Hodgson, *Order*, pp. 146–59; Lewis, *The Assassins*, pp. 70–5; Poonawala, *Biobibliography*, pp. 257–8, and Daftary, *The Ismāʿīlīs*, 385–91.

۲۴۔ عقیدۂ قیامت اس تشریح کے مطابق جو نورالدین محمدؑ کے دور میں کی گئی ہے، ہفت باب بابا سیّدنا میں ص۴۔۴۲ پر پایا جاتا ہے۔ ہفت باب بابا سیّدنا ایک نزاری رسالہ ہے جسے غلطی سے حسن صباح سے منسوب کیا گیا ہے۔ انگریزی ترجمہ در ہاجسن، آرڈر۔ ص۲۷۹۔۳۲۴۔ عقیدۂ قیامت کو مختلف ترمیمات کے ساتھ نصیرالدین طوسی کی اسماعیلی تحریروں، ابو اسحاق قہستانی اور خیرخواہ ہراتی کی تحریروں میں بھی دوبارہ پیش کیا گیا ہے۔ اس عقیدے کی بہترین جدید وضاحت کیلئے دیکھئے ہاجسن کی آرڈر، ص۱۴۰۔۸۰۔ حال میں کرسٹین جام بیٹ نے اپنی کتاب *La Grande résurrection d'Alamût* (Lagrasse, 1990). میں اس واقعے کا ایک فینومنولوجکل بیان فراہم کیا ہے۔ نورالدین محمدؑ کے دور حکومت کے بارے میں دیکھئے، جوینی تاریخ۔ ج۳، ص۲۴۰۔۲۔ترجمہ بویل، ج۲، ص۲۹۷۔۹۔ رشیدالدین، ص۱۷۰۔۳۔ کاشانی، ص۲۰۸۔۱۴۔ ہاجسن، آرڈر۔ ص۱۸۰۔۴، ۲۱۰۔۱۷، اور دفتری، "نورالدین محمد

دوم،" در EI2، ج۸، ص۴۳۳۔۴۔

۲۵۔ سنان کی زندگی کے بارے میں عام نزاری ماخذ ایک تذکرۃالاولیائی نوعیت کی سرگزشت ہے جو شام کے داعی ابو فراس شہاب الدّین المینقی (جو دسویں/سولہویں صدی میں زندگی گزارتے تھے) سے منسوب کی گئی ہے جس کا عنوان فصل من اللّفظ الشّریف ہے۔ دیکھئے تصحیح و ترجمہ:

S. Guyard in his "Un Grand ma ître des Assassin au temps de Saladin", *Journal Asiatique*, 7 série, 9 (1877), pp. 387–489.

غیر اسماعیلی منابع میں سنان کی اہم ترین سرگزشت ابن العدیم کی بغية الطلب کی ایک جلد میں پائی جاتی تھی جو اب تک دریافت نہیں ہوئی ہے۔ اس سرگزشت کا بعد کے نسخوں میں محفوظ متن کے مطابق برنارڈ لوئس نے اپنی مندرجہ ذیل تحریروں میں تصحیح کرکے انگریزی میں ترجمہ کیا ہے:

"Kamāl al-D in's Biography of R āšid al-D in Sin ān", *Arabica,* 13 (1966), pp. 225–67, reprinted in his *Studies,* article X. See also Lewis, "Ism āʿīlites and the Assassins", pp. 120–7, and his *The Assassins,* pp. 110–18; Hodgson, *Order,* pp. 185–209; Poonawala, *Biobi bliography,* pp. 289–90; Mirza, *Syrian Ismailism,* pp. 22–39; Daftary, *Assassin Legends,* pp. 67–74, 94ff., and his "R āshid al-Dīn Sinān", EI2, vol. 8, pp. 442–3.

۲۶۔ صلاح الدّین کو قتل کرنے کیلئے کی جانے والی ان کوششوں کے بارے میں دیکھئے ابو شامہ، کتاب الرّوضتین۔ ج۱، ص۲۳۹۔۴۰، ۲۵۸۔ ابن فضل اللہ العمری، مسالك الابصارفی ممالك الامصار۔ اقتباسات مع تصحیح و ترجمہ از

Eva R. Lundquist as *Saladin and the Crusaders* (Lund, 1992), pp. 24–6, 32–4; see also B. Lewis, "Saladin and the Assassins", BSOAS, 15 (1953), pp. 239–45, reprinted in his *Studies*, article IX,

جہاں منابع کے بارے میں مزید حوالہ جات فراہم کئے گئے ہیں، نیز دیکھئے:

Malcolm C. Lyons and D. E. P. Jackson, *Saladin: The Politics of the Holy War*, (Cambridge, 1982), pp. 87–8, 99, 105–6, 108–9.

27. See, for instance, S. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Isma élîs* (Paris, 1874), text pp. 17–19, 66–9, 193–5, trans. pp. 99–101, 204–9, 275–84;

ابن فضل اللہ العمری، مسالك الابصارفی ممالك الامصار۔ تصحیح اے۔ فؤاد سیّد (قاہرہ، ۱۹۸۵)، ص۷۷۔۸، اور ہاجسن، آرڈر ص۱۹۹۔۲۰۱۔

28. Ibn Khallikān, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, tr. W. MacGuckin de Slane (Paris, 1842–71), vol. 3, pp. 340,

اور تقی الدین احمد المقریزی، کتاب السّلوك۔ جزوی انگریزی ترجمہ بعنوان

A History of The Ayyūbid Sultans of Egypt, tr. Ronald J. C. Broadhurst (Boston, 1980), pp. 55.

۲۹۔ ابن العدیم، در لوئیس "Kamāl al-Dīn's Biography", ص۲۳۰، ۲۶۱؛ القلقشندی، صبح۔ ج۱، ص۱۲۲؛ ابن تغری بردی، النجوم۔ ج۶، ص۱۱۷، اور

John G. Phillips, "Mashhad Rāshid al Dīn Sinān: A 13th Century Ismā'īlī Monument in the Syrian Jabal Anṣārīya", JRAS (1984), pp. 19–37.

۳۰۔ جلال الدین حسنؒ اور ان کی مذہبی پالسی کے بارے میں دیکھئے جوینی، تاریخ۔ ج۳، ص۲۴۳۔۹؛ ترجمہ بویل، ج۲، ص۶۹۹۔۷۰۴؛ رشیدالدین،

ص ۴۷-۸: کاشانی، ص ۲۱۴: ۱۷؛

Hodgson, *Order,* pp. 217–25; his "Ismāʿīlī State", pp. 468–72; Lewis, *The Assassins,* pp. 78–81, and Daftary, *The Ismāʿīlīs,* pp. 404–7.

۳۱۔ جوینی، تاریخ ج ۳، ص ۲۴۹-۵۹؛ ترجمہ بویل، ج ۲، ص ۷۰۴-۱۲؛ رشید الدین، ص ۱۷۸-۸۴؛ کاشانی، ص ۲۱۸-۲۴؛

Hodgson, *Order,* pp. 225–7, 244–6, 250–262, and Lewis, *The Assassins,* pp. 82–91.

۳۲۔ نصیرالدین الطّوسی کی اسماعیلی تحریروں اور اس اختلاف کے بارے میں کہ ان کا تعلق کس مذہب سے تھا دیکھئے ایم۔ مدرسی زنجانی، سرگزشت و عقائد فلسفئ خواجہ نصیرالدّین طوسی (تہران، ۱۳۳۵ھ/۱۹۵۶ء)، ص ۲۷-۳۴، ۵۴-۶، ۱۲۵-۱۳۰؛ ایم۔ ٹی۔ مدرس رضوی، احوال و آثار ....الطوسی، (طبع دوم، تہران، ۱۳۵۴ھ/۱۹۷۵ء) ص ۳-۱۶، ۸۳-۹۳؛ الطّوسی کی اخلاق ناصری پر مینوی کا تعارف، تصحیح ایم۔ مینوی و اے۔ حیدری (طبع دوم، تہران ۱۳۵۶ھ/۱۹۷۷ء)، ص ۱۴-۳۲؛

Hodgson, Order, pp. 239–43; Poonawala, *Biobibliography,* pp. 260–3; W. Madelung, "Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's Ethics between Philosphy, Shiʿism, and Sufism", in R. G. Hovannisian (ed.), *Ethics in Islam* (Malibu, Calif., 1985), pp. 85–101, and H. Dabashi, "The Philosopher/Vizier: Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and the Ismaʿilis", in Daftary, *Mediaeval Ismaʿili History,* pp. 231–45.

۳۳۔ دورِ الموت کی نزاری فکر کی نصیرالدّین الطّوسی کی تشریح مندرجہ ذیل کتابوں میں مل سکتی ہے: الطّوسی کی روضۃ التّسلیم، تصحیح و ترجمہ ڈبلیو۔

ایوانوف (لیدن، ۱۹۵۰ء)؛ فرانسیسی ترجمہ

Christian Jambet, *La Covocation d'Alamût: Somme de philosophie Ismailiénne* (Lagrasse, 1996).

الطّوسی کی سیروسلوک، در ایم۔ ٹی۔ مدرس رضوی (مصحح)، مجموعہ رسائل۔۔۔ الطوسی۔ (تہران، ۱۳۳۵ھ/۱۹۵۶ء)ء ص۳۶۔۵۵؛ تصحیح و ترجمہ سیّد جلال بدخشانی بعنوان *Contemplation and Action* (لندن، ۱۹۹۸ء) کا تعلق بھی اسی موضوع سے ہے۔ نیز دیکھئے:

Hodgson, *Order*, pp. 225–38; his "Ismāʿīlī State", pp. 472–6, and Daftary, *The Ismāʿīlīs*, pp. 407–12.

۳۴۔ بعدِ دورِ الموت کی نزاری تحریروں میں ان نظریات کی دوبار تکرار کیلئے دیکھئے ابو اسحاق قہستانی، ہفت باب۔ متن ص۳۸۔۴۳، ترجمہ، ۳۸۔۹، ۴۳، اور خیرخواہ ہراتی، تصنیفات۔ تصحیح ڈبلیو۔ ایوانوف (تہران، ۱۹۶۱ء) ص۱۸۔۱۹۔

۳۵۔ الطّوسی، روضۃ التسّلیم۔ تصحیح ایوانوف، متن ص۶۱، ترجمہ، ص۶۷۔۶۸؛ ترجمہ جمبٹ، ص۲۱۴۔

۳۶۔ ایضاً متن ص۱۱۰، ترجمہ، ص۱۲۶؛ ترجمہ جمبٹ، ص۲۹۰۔۱۔

۳۷۔ منہاج الدّین عثمان بن سراج جوزجانی، طبقات ناصری۔ تصحیح عبدالحّی حبیبی (طبع دوم، کابل، ۱۳۴۲۔۳ھ/۱۹۶۳۔۴ء)، ج۲، ص۱۸۲۔۵، ۱۸۶۔۸؛ انگریزی ترجمہ

Henry G. Raverty, *The Ṭabakāt-i-Nāṣirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia* (London, 1881–99), vol. 2, pp. 1197–1205, 1212–14.

۳۸۔ جوینی، تاریخ۔ ج۱، ص۱۱۱۔۱۲؛ ترجمہ بویل، ج۱، ص۲۵۶۔۷۔

۳۹۔ رکن الدینؒ کے مختصر دور حکومت اور ایرانی نزاریوں کے خلاف مغلوں کی کاروائیوں کیلئے دیکھئے جوینی، تاریخ۔ ح۳، ص۲۵۹۔۷۸؛ ترجمہ بویل، ج۲، ص۱۲۷۔۲۵؛ رشیدالدین، ص۱۸۵۔۹۵، اور کاشانی، ص۲۲۴۔۳۳۔ نزاریوں کے خلاف ہلاکو کی جنگی مہم کا جوینی کی تاریخ کے مندرجہ ذیل صفحات میں علیحدہ طور پر بھی احاطہ کیا گیا ہے۔ دیکھئے جوینی، تاریخ۔ ج۳، ص۱۰۶۔۴۲؛ ترجمہ بویل، ج۲، ص۶۱۸۔۴۰، اور رشیدالدین کی تاریخ ہلاکو: جامع التواریخ، ج۳، تصحیح اے۔ اے۔ علیزادہ (بکو، ۱۹۵۷ء)، ص۲۴ بعد، ۲۷۔۲۸

See also Hodgson, *Order*, pp. 263–71; Lewis, *The Assassins*, pp. 91–6; J. A. Boyle, "The Ismāʿīlīs and the Mongol Invasion", in Nasr (ed.), *Ismāʿīlī Contributions*, pp. 7–22; Daftary, *The Ismāʿīlīs*, pp. 416ff., 421–30, and his "Rukn al-Dīn Khurshāh", EI2, vol. 8, pp. 598–9.

40. Jean de Joinville, *Memoirs of John Lord de Joinville*, tr. J. Johnes (Hafod, 1807), vol. 1, pp. 194–7, and Daftary, *Assassins Legends*, pp. 79–82.

۴۱۔ شام کے نزاریوں کے آخری سالوں کے بارے میں، جب کہ وہ مملوکوں کے ہاتھوں مغلوب ہوجاتے ہیں۔ دیکھئے ابن میسر، اخبار ص۱۰۲؛ ابن شداد، تاریخ ملك الظّاہر۔ تصحیح اے۔ خطیط (ویسبیڈن، ۱۹۸۳ء)، ص۳۷، ۶۰، ۸۸، ۲۶۸۔۹، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۵۸؛ ابن فضل اللہ العمری، مسالك الابصار، تصحیح سیّد، ص۷۷،۱۳۲۔۳؛ القلقشندی، صبح ج۱، ص۱۲۱، ج۴، ص۱۴۶۔۷، اور ج۱۳، ص۲۴۵؛ ابن دواداری، کنزالدّرر۔ ج۸، تصحیح یو۔

ہارمن (قاہرہ، ۱۹۷۱ء)، ۸۴ـ۵، ۱۵۷ـ۸؛

S. Fatima Sadeque, *Baybars I of Egypt* (Dacca, 1956), text pp. 45, 70–1, trans lation pp. 138–9, 171–2; A. A. Khowaiter, *Baibars the First: His Endeavours and Achievements* (London, 1978), pp. 118–26; P. Thorau, *The Lion of Egypt*, tr. P. M. Holt (London, 1992), pp.147, 164, 169, 176, 194, 201–3, 208; Lewis, *The Assassins*, pp. 121–4, and Mirza, *Syrian Ismailism*, pp. 57–68.

فصل پنجم
بعد کی پیشرفتیں: تسلسل اور جدید سازی

یہ آخری فصل الموت کے بعد کے دور میں، یعنی ۶۵۴ھ/۱۲۵۶ء میں سقوط الموت سے ۱۹۹۰ء تک اسماعیلی جماعتوں کی تاریخ میں ہونے والی اہم پیشرفتوں اور رجحانات کا ایک مختصر جائزہ پیش کرے گی۔ اس میں ہماری توجہ زیادہ تر اسماعیلیت کی اکثریتی شاخ یعنی نزاری جماعت پر مرکوز ہوگی۔ اس دور میں کئی نزاری جماعتوں نے مختلف علاقوں میں، اور کم و بیش ایک دوسرے سے آزادانہ طور پر نشو و نما حاصل کی ہے۔ ان جماعتوں نے جو شام سے ایران اور مرکزی ایشیا سے ہندوستان تک پھیلی ہوئی تھیں مختلف زبانوں میں گونا گوں مذہبی اور ادبی روایات کی تکمیل کی ہیں۔ طیبی مستعلوی اسماعیلیوں کی مرکزیت یمن میں رہی ہے جن کی گجرات میں بھی بوہرا کے نام سے ایک روز افروں ذیلی جماعت موجود تھی۔ وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ گجرات کی بوہرا جماعت یمن کے طیبیوں پر سایہ فگن ہوگئی، جبکہ دونوں جماعتوں نے فاطمی دور کے اسماعیلی ادب کا ایک اہم حصہ محفوظ رکھا ہے۔ اس فصل میں ہم طیبی اسماعیلیوں کی جدید تاریخ کے بعض پہلوؤں پر بھی گفتگو کریں گے۔

بعدِ الموت کے نمونے اور تحقیقی مسائل

سقوط الموت کے بعد شروع کی پانچ صدیاں اسماعیلیوں کی پوری تاریخ

میں طویل ترین مبہم مرحلے کی نمائندگی کرتی ہیں۔ ان کی اس دور کی سرگرمیوں اور فکر کے بہت سے پہلوؤں پر ابھی تک کافی تحقیق نہیں ہوئی ہے اور بنیادی منابع کی قلّت نے صورتحال کو اور بھی دشوار بنایا ہے۔ گونا گوں عوامل کے اجتماع نے یہاں مخصوص تحقیقی مسائل پیدا کیا ہے جن کا تعلق خود دورِ بعدِ الموت کی اسماعیلیت کی نوعیت سے ہے۔ اپنی ریاست کی تباہی کے بعد نزاری اس متمرکز قیادت سے مکمل طور پر محروم ہوگئے جو دورِ الموت میں انہیں میسر تھی۔ خود نزاری امامت آخری خداوندالموت یعنی امام رکن الدّین خورشاہ کی نسل میں جاری رہی۔ مگر ائمہّ مستور رہے اور تقریباً دو صدیوں تک مریدوں کی دست رسی سے باہر رہے۔ جیسا کہ مذکور ہوا، ان ہی حالات کے تحت مختلف نزاری جماعتیں مقامی طور پر، اور کم و بیش ایک دوسرے سے علیحدہ علیحدہ پروان چڑھیں اور ہر جماعت نے ایک جداگانہ مذہبی اور ادبی روایات کی تکمیل کی۔ مرکزی ایشیا اور ہندوستان کی جماعتوں میں معنی خیز حد تک وسعت آگئی اور بتدریج روایتی نزاری نشین مقامات یعنی ایران اور شام کی ہم مذہب جماعتوں پر سایہ فگن ہوگئیں۔ برصغیر ہند کے خوجوں کی مذہبی روایات کی بنیاد اور ابتدائی شکل پذیری بعدِالموت کی اسماعیلیت کے ان موضوعات میں شامل ہیں جن کے بارے میں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔

مختلف علاقوں کے نزاریوں نے وسیع پیمانے پر تقیہ پر عمل کیا ہے، جس کی وجہ سے مزید پیچیدہ تحقیقی مشکلات سامنے آئی ہیں۔ نزاریوں کو بعد الموت کے دوران جدید زمانے تک اپنی تاریخ کے اکثر حصّے میں جبر و تشدد کے خلاف ذاتی حفاظت کی خاطر نسبتاً سختی کے ساتھ اپنے عقیدے کو مخفی رکھنے پر مجبور کیا گیا ہے، جس کی وجہ سے انہوں نے نہ صرف اپنے عقائد اور ادب

کو مخفی رکھا بلکہ سرزمین ایران اور برصغیر ہند کے مخالف ماحول میں عملاً صوفی، اثناعشری، سنّی اور ہندو بھیس کا بھی سہارا لے لیا۔ یہاں ایک مختصر المدت یا عارضی تقیہ، جس پر روایتی طور پر اسماعیلیوں اور اثناعشری شیعوں نے عمل کیا ہے اور طویل المدت تقیہ کے درمیان فرق کرنا اہم ہے جس نے دورِ بعدِ الموت کے درران بعض نزاری جماعتوں کے درمیان تقریباً ایک مستقل شکل اختیار کی ہے۔ مؤخرالذِکر صورتحال اور اس کے دور رس نتائج کی وجہ سے (نزاری جماعتوں کی طرف) جدید علماء کی توجہ کماحقہ مبذول نہیں ہوئی ہے۔ یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ مختلف بھیسوں میں طویل عرصے تک تقیہ پر عمل بتدریج روایات، بلکہ خود جماعت کے مذہبی تشخص پر بھی اٹل اثرات مرتب کرنے کا باعث بنا ہے۔ وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ ان اثرات کو مختلف صورتوں میں ظاہر ہونا تھا جس کا دائرہ کلّی طور پر ثقافت پذیری یا کسی مخصوص مقام کے نزاریوں کا ابتدا میں بطور ظاہر داری کسی منتخب کردہ دوسری جماعت کے اندر مکمل طور پر ضم ہونے سے لیکر اصل نزاری تشخص کو ضائع کئے بغیر "نزاری" اور "دوسری" روایات کے درمیان مختلف مراحل پر اشتراک کی حد تک حاوی ہے۔ بعدِ الموت کی ابتدائی صدیوں کے دوران (کسی دوسری جماعت میں) مکمل طور پر ضم ہونے یا کلّی طور پر منتشر ہونے کے خطرے خاص طور پر زیادہ تھے، اسلئے کہ اس وقت بکھرے ہوئے نزاری مرکزی قیادت کی کسی بھی صورت سے محروم تھے جس میں خاص طور پر ان کے ائمہّ کی رہنمائی شامل تھی جنہوں نے ان کی پوری تاریخ میں بدلتے ہوئے حالات کے درمیان ایک مربوط تشخص برقرار رکھنے کا اہم ترین واحد وسیلہ فراہم کیا تھا۔ یہاں تک ممکن ہے کہ نویں/پندرہویں صدی کے

وسط میں احیاء انجدان کا آغاز اور مرکزی ایران میں انجدان کے مقام پر نزاری ائمہ کے ظہور کے بعد بھی بہت سی الگ تھلگ نزاری جماعتیں امام کے ہیڈکوارٹرز یا ان کے علاقائی نمائندوں کے ساتھ روابط قائم کرنے میں کامیاب نہیں ہوئی تھیں۔ مختلف وجوہات کی بنا پر وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ بہت سی ایسی جماعتیں شاید ناپید ہوچکی ہیں جو مغلوں کے قتل عام کے زمانے سے لیکر ابتدائی انجدان کے عرصے تک نزاریوں کی مجموعی آبادی میں کمی کا باعث بنا ہے۔

مجموعی صورتحال یوں ہے کہ نزاریوں کی طرف سے تقیہ پر عملدرآمد نے ان اصلی روایات، جن کی نشو و نما کسی خاص جماعت یا علاقہ سے تعلق رکھنے والے نزاریوں نے اندرونی طور پر کی ہے، اور ان (روایات) کے درمیان جو طویل عرصے تک تقیہ پر عملدرآمد اور "دوسری" روایات کے ساتھ وسیع پیمانے پر تفاعل کا نتیجہ ہیں، فرق کرنا اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور بنایا ہے۔ یہ بات تعجب خیز نہیں ہے کہ نزاریوں نے، جو تقیہ پر عمل پیرا تھے، عام طور پر مورّخین کی توجہ اپنی طرف مبذول نہیں کرائی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دورِ بعدِ الموت کی کئی صدیوں تک صرف چند مقامی تاریخوں میں کبھی کبھار نزاریوں کے بارے میں حوالے پائے جاتے ہیں۔ بعدِ الموت کی نزاری اسماعیلیت پر تحقیق کی مشکلات میں اس حقیقت کی وجہ سے اور بھی دشواری پیدا ہوتی ہے کہ الموت کے دور میں نزاریوں نے صرف چند رسالے لکھے ہیں، جبکہ ان کی ریاست کے خاتمے کے بعد وہ کسی بھی قسم کی تاریخ نگاری میں اپنی سابقہ دلچسپی برقرار رکھنے میں کامیاب نہیں ہوئے ہیں۔

ان مسائل اور ہماری معلومات کی شگافوں کے پیشِ نظر بعد الموت کی اسماعیلیت کے بارے میں جدید تحقیقات کے انکشافات کو عموماً عارضی سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اس میدان میں مزید پیشرفت کا دارومدار بالآخر دورِ بعدِ الموت کی اہم نزاری جماعتوں، بالخصوص مرکزی ایشیا اور برصغیر ہند کی جماعتوں کی تاریخ کے علاوہ ان علاقوں کی مذہبی اور ادبی روایات کی بہتر سمجھ کے حصول پر ہوگا جہاں جدید زمانے کے ابتدائی ایام تک نزاریوں کی اکثریت مقیم تھی۔ دورِ بعدِ الموت کی اسماعیلیت کی، جس کے بے شمار پہلو ہیں ایک مربوط اور متسلسل تاریخ مرتب کرنا صرف اس وقت ہی ممکن ہوسکتا ہے۔

جدید تحقیق نے ڈبلیو۔ایوانوف کے رہنما مطالعات کی پیروی میں بعدِ الموت کی نزاری اسماعیلیت کی تاریخ میں تین اہم ادوار کو متمیز کیا ہے جو حسب ذیل ہیں: ایک مبہم ابتدائی دور جو سقوط الموت کے بعد کی ابتدائی دو صدیوں کا احاطہ کرتا ہے۔ احیاء انجدان، جو نویں/پندرہویں صدی کے وسط سے بارہویں/اٹھارہویں صدی کے آخر تک ہے، اور جدید دور جس کا آغاز تیرہویں/انیسویں صدی سے ہوتا ہے۔ ہماری گفتگو اسی درجہ بندی کی بنیاد پر منظم کی گئی ہے جس میں بعدِ الموت کی اسماعیلیت میں بعض اہم علاقائی پیشرفتوں کو بھی مدنظر رکھا گیا ہے۔

بعدِالموت کی ابتدائی صدیاں اور نزاریوں کے تعلقات صوفیوں کے ساتھ

مغلوں نے ایران میں الموت اور نزاریوں کے دوسرے متعدد قلعوں کو ویران کیا اور شمالی ایران اور قہستان میں بڑی تعداد میں نزاریوں کا قتلِ عام

بھی کیا۔ ان واقعات نے جو ۶۵۴ھ/۱۲۵۶ء میں رونما ہوئے، نزاری اسماعیلی ریاست کے خاتمے کا بھی اشارہ دیا۔ یہ بات لازمی ہے کہ ۶۵۵ھ/۱۲۵۷ء میں منگولیا میں آخری خداوند الموت اور نزاریوں کے ستائیسویں امام رکن الدین خورشاہؒ کے قتل کی خبر سے نزاریوں پر ایک اور کاری ضرب لگی ہوگی۔ تاہم جوینی کے دعوؤں کے برعکس، جو ہلاکو کا خادم تھا اور مغلوں کے ہاتھوں الموت اور اس کے مشہور کتب خانے کی تباہی کا چشم دید گواہ تھا، ایرانی نزاری اپنی ریاست اور پہاڑی قلعوں کے سقوط کے بعد بھی باقی رہے تھے۔[1] مغلوں کی تلواروں سے بچ جانے والے بہت سے ایرانی نزاریوں نے ارد گرد کے ممالک مثلاً افغانستان، سنٹرل ایشیا اور برصغیر ہند میں سندھ کی طرف ہجرت کی جہاں پہلے سے اسماعیلی جماعتیں موجود تھیں۔ دوسری نزاری جماعتیں جو ایران میں اپنے روایتی علاقوں سے باہر دور دراز مقامات پر یا شہروں میں الگ تھلگ رہتی تھیں) بہت جلد یا تو منتشر ہوگئیں یا اپنے اپنے ماحول میں مذہبی لحاظ سے اکثریتی جماعتوں میں ضم ہوگئیں۔

متمرکز نظام دعوت اور نزاری ائمہّ کی براہ راست قیادت بھی قصہ پارینہ بن گئی تھی جنہوں نے اس وقت تک الموت سے حکومت کی تھی۔ ان حالات میں شام سے باہر کی منتشر جماعتوں نے دوبارہ سختی سے تقیہ کا سہارا لیا۔ایران کے وہ نزاری خاص طور پر اس صورتحال سے دوچار تھے جو اپنی روایتی قلعہ نشین جماعتوں سے باہر خفیہ طور پر زندگی گزارتے تھے۔ یہ بات ذہن نشین کرنا اہم ہے کہ اس دور میں تقیہ پر عمل درآمد کو جو مرکزی قیادت کے کسی قابل عمل وسیلے کے فقدان کی علامت تھی جماعت پر عائد

نہیں کیا گیا تھا۔ یہ ایک ایسا عمل تھا جس کا اقدام اپنی امامی تعلیمات اور جماعتی اعمال و فرائض میں عمیق جڑیں ہونے کی وجہ سے نزاریوں نے خود ہی کیا تھا جو وقت کی ناگہانی صورتحال کا تقاضا تھا۔ نزاریوں کے پاس اوروں کا بھیس اختیار کرنے کا پہلے ہی کافی تجربہ تھا جس کی ذاتی حفاظت کیلئے ضرورت تھی۔ دورِ الموت کے دوران انہیں ایک مختصر عرصے تک شریعت کی سنّی شکل پر بھی عمل کرنا پڑا۔ مشرقی ایران میں جہاں اہل سنّت کا غلبہ تھا بہت سے نزاریوں نے اب غالبًا دوبارہ سنّیوں کا بھیس اختیار کیا تھا۔

نزاری روایت کے مطابق ان کے عہدہ داروں کی ایک جماعت نے سقوط الموت سے قبل ہی رکن الدین خورشاہ کے کم سن فرزند شمس الدین محمدؒ کو چھپانے کا اہتمام کیا تھا جو ۶۵۵ھ/۱۲۵۷ء کے فوراً بعد مسندِ امامت پر بیٹھے۔[۲] نوجوان امام کو بعد میں آذربائجان لے گئے جہاں انہوں نے ایک زردوز کی حیثیت سے خفیہ طور پر زندگی بسر کی جس کی وجہ سے ان کا عرف زردوز ہے۔ بعد الموت کے اوّلین نزاری اسماعیلی شاعر نزاری قہستانی (متوفی ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء) کے سفرنامہ میں، جو ہنوز غیر مطبوع ہے، پائے جانے والے بعض اشارے ظاہر کرتے ہیں کہ انہوں نے ۶۷۸ھ/۱۲۸۰ء میں آذربائجان میں، غالبًا تبریز میں، فی الحقیقت امام سے ملاقات کی تھی۔ یہ بات ذہن نشین ہو کہ تبریز اس وقت ایلخانی خاندان میں ہلاکو کا بیٹا اور جانشین اباقا (۶۶۳۔۸۱ھ/۱۲۶۵۔۸۲ء) کا دارالخلافہ تھا۔ شمس الدین کا جنہیں اسماعیلی افسانوی روایات میں مولانا جلال الدین رومی (متوفی ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء) کے روحانی پیشوا شمس تبریز کے ساتھ مشتبہ بنایا گیا ہے، ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء میں انتقال

ہوا۔ ان کی جانشینی کے سوال پر پیدا ہونے والے ایک تنازعے نے جس کے بارے میں بہت کم معلومات حاصل ہیں نزاری سلسلہ ائمہّ اور ان کے مریدوں کو دو شاخوں میں تقسیم کیا جو بعد میں قاسم شاہی اور محمد شاہی کے ناموں سے معروف ہوئے۔(۳) اس تفرقہ نے نزاری اسماعیلیوں پر ایک اور کاری ضرب لگائی۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ شروع شروع میں شمالی ایران اور مرکزی ایشیا میں میں محمد شاہی سلسلہ ائمہّ کو خاص طور پر نمایاں حیثیت حاصل تھی۔ دسویں/سولہویں صدی کے ابتدائی عشرے میں ان کا مرکز ہندوستان منتقل ہوا اور بارہویں/اٹھارہویں صدی کے آخر تک نزاری اماموں کا یہ سلسلہ ناپید ہوچکا تھا۔ دوسری جانب قاسم شاہی شاخ عصر حاضر تک برقرار رہی ہے جس میں پوری جدید نزاری اسماعیلی آبادی شامل ہے۔ آخری چار قاسم شاہی اماموں کو آغاخان کے موروثی لقب کے تحت بین الاقوامی شہرت حاصل ہوئی ہے۔ معلومات کی کمی ہمیں ہمیشہ اجازت نہیں دیتی ہے کہ ابتدائی دورِ بعدِ الموت کی حریف نزاری جماعتوں کے درمیان صحیح امتیاز کریں۔ تاہم یہ بات درست ہے کہ ایران اور ارد گرد کے ممالک میں تمام اسماعیلیوں نے تقیہ کے طور پر اپنے عقیدے کو چھپا لیا ہے۔

بعدِ الموت کے ابتدائی عشروں میں ہی ایرانی نزاریوں نے اس ظاہر داری کے ایک حصے کے طور پر تصوف کا بھیس اختیار کیا، جبکہ کسی بھی صوفی سلسلہ یا طریقہ کے ساتھ، جو اس وقت مغل ایران میں پھیل رہے تھے، عملاً وابستگی قائم نہیں کی۔ اس واقعہ کی اصل اور ابتدائی پیشرفت انتہائی مبہم ہے۔ ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ اس عمل نے مختلف علاقوں کے نزاریوں کے درمیان

بہت جلد وسیع پیمانے پر رواج پایا ہے۔ اس کا قدیم ترین تحریری ثبوت نزاری شاعر حکیم سعدالدّین بن شمس الدّین کی تحریروں میں پایا گیا ہے جو نزاری قہستانی کے نام سے زیادہ معروف ہیں۔(۴) حقیقت یہ ہے کہ شاید وہ بعدِ الموت کے اوّلین نزاری مؤلف تھے جنہوں نے اسماعیلی نظریات کو چھپانے کی خاطر اظہار خیال کی منظوم اور صوفیانہ شکلوں کا انتخاب کیا ہے جو ایک ایسا نمونہ تھا جسے بعد میں ایران، افغانستان اور مرکزی ایشیا کے بہت سے نزاری مؤلفین نے اپنا لیا ہے۔

مغلوں کے دھاوے کے بعد، جس نے پورے خراسان کو کھنڈرات میں تبدیل کیا تھا، قہستان کے نزاری دوبارہ کبھی بحال نہ ہوسکے۔ انہوں نے بیر جند، قائن اور قہستان کے دوسرے شہروں کے گرد و نواح میں جو ان کے سابقہ مقبوضات میں سے تھے دیہاتوں میں مخفی طور پر زندگی بسر کی۔(۵) شاعر (حکیم) نزاری ۶۴۵ھ/۱۲۴۷ء میں ایک زمیندار خاندان میں بیرجند میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے والد بھی شاعر تھے جن کی جائداد کا اکثر حصّہ خراسان پر مغلوں کے حملوں کے دوران ضائع ہوچکا تھا۔ اب قہستان کو مغل ایلخانی قلمرو میں ضم کیا گیا تھا جنہوں نے آٹھویں/چودھویں صدی کے وسط تک ایران پر حکومت کی۔ تاہم قہستان میں اسماعیلی قلعوں کی تباہی کے بعد مغلوں نے چند عشروں کیلئے قہستان کی حکومت کرت خاندان کے سپرد کی جن کا تعلق اہل سنن سے تھا اور مغلوں کے ماتحت تھے۔ کرت خاندان نے بہت جلد ہرات میں اپنے دارالخلافہ سے اپنا اثر و رسوخ پورے مشرقی خراسان اور شمالی افغانستان تک پھیلا دیا۔ نزاری قہستانی نے عہد جوانی میں بظاہر کرت خاندان

کے بانی شمس الدین محمد اوّل (۶۴۳-۶۷۶ھ/۱۲۴۵-۱۲۷۷ء) اور اس کے جانشینوں کے انتظامیہ میں ملازمت اختیار کی ہے۔ ہمسایہ سیستان (یا نیمروز) کے مہربانی ملوک نے جن کی قسمت روبہ عروج تھی اور وہ خود بھی در اصل مغلوں کے دست نشاندہ تھے پورے قہستان میں اپنا اثر و رسوخ پھیلا دیا۔ مہربانی در اصل مشرقی ایران میں آل کرت کے جانشین بنے تھے، جنھوں نے کم از کم عارضی طور پر غارتگری کی ان سرگرمیوں کو بھی دبانے کا اہتمام کیا جو مختلف ترک مغل جتھے وقفہ وقفہ سے سیستان اور قہستان میں کیا کرتے تھے۔ ۶۸۸ھ/۱۲۸۹ء تک مہربانی ملک نصیرالدین محمد (۶۵۳ھ-۷۱۸ھ/۱۲۵۵-۱۳۱۸ء) نے تمام قہستان کو فتح کیا اور اس کے بعد اس نے قہستان کو بطور مشاہرہ اپنے بیٹے شمس الدین علی کے حوالے کیا۔(۶) نزاری قہستانی نے ایک عرصے تک قہستان کے گورنر شمس الدین علی کے دربار میں اس کے کاتب دیوان الانشاء کی حیثیت سے ملازمت کی، حتیٰ کہ ۷۰۶ھ/۱۳۰۶ء میں ایک جنگ میں شمس الدین علی کی موت واقع ہوئی۔ نزاری نے اس مہربانی شہزادے کی مدح میں قصیدے لکھے ہیں اور وہ اسے شمس الدین شاہ نیمروز علی اور علی شاہ کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں۔

نزاری بعد میں اپنے مہربانی مخدوم کی حمایت سے محروم ہوگئے جس نے انہیں اپنے عہدوں سے برطرف کیا اور ان کی جائدادوں کو ضبط کیا۔ شاعر کی بعد میں دوبارہ شہزادہ کی حمایت حاصل کرنے کیلئے کی جانے والی کوششیں بے سود ثابت ہوئیں، اور ان کی افسوسناک حالت میں قہستان کی گورنری شمس الدین علی کے بیٹے تاج الدین کو ملنے کے بعد بھی کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ ان

کی وفات ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء میں حالت افلاس میں اپنے مقام ولادت بیر جند میں ہوئی جہاں ان کا مقبرہ اب بھی موجود ہے۔

نزاری کی اذیت کی وجہ غالباً ان کا اسماعیلی عقیدہ اور ایک انتہائی مخالف سنّی ماحول میں تقیہ پر عمل کرنے میں ان کی ناکامی تھی۔ نزاری کا تعلق ایک ایسے خاندان سے تھا جس کا اسماعیلی مذہب سے لگاؤ مغلوں کی آمد سے قبل ایک معروف حقیقت تھی، چنانچہ نزاری کیلئے بعد کی زندگی میں اپنی شناخت کو چھپانا خاص طور پر مشکل ہوئی ہوگی۔ یہ حقیقت ہے کہ وہ اپنے دشمنوں کی سازشوں اور اس حقیقت کی جانب بکثرت اشارے کرتے ہیں کہ انہیں ملحد یا بدعتی قرار دیا گیا ہے۔ بہرحال نزاری جو کبھی کبھار، اور شاید کنایتاً خود کو داعی بھی کہتے ہیں اپنی بہت سی نظموں میں بڑی احتیاط کے ساتھ امام الوقت کی تعریف و توصیف کرتے ہیں اور بے شمار اسماعیلی محاورے اور اصطلاحات استعمال کرتے ہیں مثلاً "ظاہر" "باطن" "تاویل" "قیامت" اور "قائم"۔ نیز وہ پہلا نزاری ہیں جنھوں نے صوفی اصطلاحات سے کام لیا ہے، مثلاً خانقاہ، درویش، عارف اور قلندر کے علاوہ پیر اور مرشد، جو ایسی اصطلاحات ہیں جن کو صوفیوں نے اپنے روحانی رہنماؤں کیلئے استعمال کیا ہے۔[۷] نزاری کے آثار، جن کا اب تک مناسب مطالعہ نہیں کیا گیا ہے واضح طور پر شیعی خدوخال کے حامل ہیں اور اہل بیت یعنی آل علیؑ کی عزّت و تکریم اور امام کی تعلیم و رہنمائی کی ضرورت کے علاوہ زیادہ تر اسماعیلیوں سے، جن میں دورِ الموت کے نزاری خاص طور پر شامل ہیں، تعلق رکھنے والے مخصوص نظریات پر زور دیتے ہیں۔ بعد کی قسم میں تقیہ، جنّت اور جہنّم کی روحانی تعبیر و تشریح خاص طور پر قابل ذِکر ہے۔

نزاری اسماعیلی بعدِ الموت کے ابتدائی عرصے میں دوبارہ جمع ہونے لگے اور اس میں دیلم میں بڑی حد تک کامیاب ہوئے جہاں وہ پورے ایلخانی اور تیموری دور میں سرگرم عمل رہے۔ مغل حملوں کے فوراً بعد بحرِ خزر کے صوبوں میں مختلف مقامی حکمران خاندان نمودار ہوگئے۔ اس سیاسی شکست و ریخت نے نزاریوں کو مناسب مواقع فراہم کیا جنہوں نے وقفہ وقفہ سے الموت اور لمسر پر دوبارہ قبضہ کرنے کی کوششیں کیں اور شمالی ایران کے کئی مقامی حکمرانوں کو بھی اپنا طرفدار بنا لیا۔ مثلاً بعض کوشی جی امیروں نے، جن میں کیا سیف الدین بھی شامل ہے جو ۷۷۰ھ/۱۳۶۸ء میں دیلم کے اکثر حصے پر قابض تھا نزاری اسماعیلی مذہب قبول کیا۔[۸] کیا سیف الدین کو بتدریج ایک مقامی زیدی خاندان کے بانی سیّد علی کیا (متوفی ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء) کی دشمنی کا سامنا کرنا پڑا جس کے خاندان نے دیلمان اور گرد و نواح کے علاقوں پر ۱۰۰۰ھ/۱۵۹۲ء تک حکومت کی۔ اس کے بعد اس علاقے پر صفویوں نے قبضہ کیا۔ زیدی امیر سیّد علی نے آخر کار ۷۸۱ھ/۱۳۷۹ء میں کیا سیف الدین کو شکست دی اور اس کے بعد مقامی نزاریوں کو اذیتیں پہنچائیں۔

اس عرصے میں ایک نزاری رہنما جو خداوند محمد کے نام سے معروف تھا دیلم میں نمودار ہوا اور مقامی جھگڑوں اور اتحادوں میں ایک سرگرم کردار ادا کیا۔ خداوند محمد نے جو شاید محمد شاہی نزاریوں کا ستائیسواں امام محمد بن مومن شاہ (متوفی ۸۰۷ھ/۱۴۰۴ء) ہی ہو سکتا ہے شمالی ایران کے نزاریوں کو متحد کیا اور کچھ عرصے کیلئے الموت میں اپنا اقتدار قائم کیا۔[۹] بعد میں زیدی سیّد علی کیا نے جو اس وقت دیلمان کا سب سے طاقتور حکمران تھا الموت کا محاصرہ کیا

اور خداوند محمد کو قلعۂ الموت میں ہتھیار ڈالنے پر مجبور کیا جسے مغلوں نے دیلم کے دوسرے اہم قلعوں کی طرح، جو پہلے نزاریوں کے قبضے میں تھے جزوی طور پر بحال کیا تھا اور اسے استعمال میں لایا تھا۔ خداوند محمد کو امان نامہ دیا گیا اور اس نے ایران اور ماوراء النہر کے تیموری خاندان کے بانی تیمور (۷۷۱۔۸۰۷ھ/۱۳۷۰۔۱۴۰۵ء) کے پاس پناہ لی جس نے اسے بعد میں سلطانیہ کی طرف جلاوطن کیا۔ بعد میں الموت پر لاہیجان کے زیدی حکمرانوں نے قبضہ کیا اور دیلمان کے نزاریوں پر کاری ضربیں لگائیں۔ دسویں/سولہویں صدی تک شمالی ایران میں صرف چند الگ تھلگ نزاری جماعتیں باقی رہی تھی۔ اس وقت تک بحر خزر کے صوبوں کو بھی صفوی قلمرو میں ضم کیا گیا تھا اور وہاں کے باشندوں نے اثناعشری شیعی مذہب اختیار کیا تھا۔ صفویوں نے کچھ عرصے تک الموت کو سرکاری قیدخانہ کے طور پر استعمال کیا اور اس تاریخی قلعے کو مستقل طور پر خیرباد کہنے سے قبل اپنے خاندان کے باغی شہزادوں کی وہاں محبوس رکھا۔

جیسا کہ مذکور ہوا، بدخشان اور مرکزی ایشیا کے دوسرے علاقوں کے اسماعیلی در اصل نزاری مستعلوی تفرقہ اور ایران کی نزاری ریاست کی سرحدوں سے باہر رہے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ ناصر خسرو اور مغل حملوں کے درمیانی عرصے کے مرکزی ایشیا کی اسماعیلی تاریخ کے بارے میں زیادہ معلومات حاصل نہیں ہیں۔ الموت کے زمانے تک اس علاقہ کے تمام لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا تھا۔ مرکزی ایشیا کے اسماعیلیوں کے علاوہ دوسرے بہت سے لوگوں نے بھی جو اس وقت تک قدیم ایرانی مذاہب پر قائم تھے نزاری امامت کو

بظاہر دورِ الموت کے آخری حصّے میں قہستان سے بھیجے ہوئے داعیوں کی سرگرمیوں کے نتیجے میں تسلیم کیا ہے۔ یہ بات بدخشانی نزاریوں کی مقامی روایت سے لازماً ہم آہنگ ہے جن کا کہنا ہے کہ بدخشان میں نزاری دعوت کا آغاز چھٹی/بارہویں صدی کے اواسط سے قبل کے کسی زمانے میں ہوا ہے۔(۱۰) ان (نزاری) دعاۃ میں سے اوّلین شخص نے جس کا نام سیّد شاہ ملنگ تھا شغنان میں اپنی حکومت قائم کی جو بدخشان کا ایک اہم ضلع ہے۔ اس کے بعد ایک اور داعی آیا جس کا نام میر سیّد حسن شاہ خاموش تھا۔ ان داعیوں نے پیروں اور میروں کے خاندانوں کی بنیاد رکھی جنھوں نے جدید زمانے تک شغنان، روشان اور بالائی جیمون کے علاقے میں بدخشان کے اردگرد کے علاقوں پر حکومت کی۔ مرکزی ایشیا کا وہ پورا علاقہ جو پامیر اور ہندوکش کے پہاڑوں کے درمیان محفوظ ہے مغلوں کی آفت سے بچ گیا تھا، مگر نویں/پندرہویں صدی کے وسط میں اسے تیموری سلطنت میں ضم کیا گیا۔ بعد میں بدخشان پر ازبکوں نے قبضہ کیا جن کے خلاف مقامی حکمران خاندانوں نے مسلسل مزاحمت کی جن میں مقامی تیموری اور اسماعیلی میرانِ شغنان بھی شامل تھے۔ ۹۱۳ھ/۱۵۰۷ء میں شاہ رضی الدّین بن طاہر، جس کا تعلق محمد شاہی نزاری اماموں سے تھا، مشرقی ایران میں اپنی سرگرمیوں کے اصل مرکز سے بدخشان پہنچا۔ اس نے اپنے مقامی مریدوں کی مدد سے بدخشان کے ایک حصے پر اپنی حکومت قائم کی۔ شاہ رضی الدّین ۹۱۵ھ/۱۵۰۹ء میں جنگ میں مارا گیا اور اس کے بعد بدخشان کے نزاریوں کو جن کا تعلق اس وقت محمد شاہی شاخ سے تھا مقامی تیموریوں نے اذیتیں پہنچائیں۔(۱۱)

نویں/پندرہویں صدی کے وسط تک سرزمین ایران میں اسماعیلیوں اور صوفیوں کے مابین تعلقات خوب جم گئے تھے۔ جیسا کہ مذکور ہوا، بعدِالموت کی ابتدائی صدیوں میں نزاریوں نے (بطور تقیہ) تصوف کا لبادہ اختیار کیا تھا۔ اس بات کی واضح تصدیق اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ ایران اور مرکزی ایشیا کے نزاریوں کا معمولی ادبی سرمایہ جو اس دور میں معرض وجود میں آیا ہے صوفی اصطلاحات کے علاوہ ایسے نظریات سے پُر ہے جن کا تصوف سے قریبی تعلق ہے۔ تاہم، عین اسی وقت خود صوفیوں نے باطنی تاویل یا باطنی تعبیروتشریح اور ان تعلیمات سے استفادہ کیا ہے جو وسیع معنوں میں اسماعیلیوں سے منسوب تھیں۔ در اصل اب اسلام کی دو خودمختار باطنی روایات، یعنی ایرانی تصوف اور نزاری اسماعیلیت کے درمیان ایک قسم کا امتزاج نمودار ہوا تھا۔ فارسی بولنے والے نزاریوں نے دینی زبان کی حیثیت سے فارسی زبان سے استفادہ کیا جس نے اسماعیلیوں اور صوفیوں کے ادبی تعلقات میں آسانی پیدا کی۔ بہرحال اسی امتزاج کی وجہ سے ہی جس کے صوفیانہ پہلو کو ابھی تک بہت کم سمجھا گیا ہے، اکثر یہ یقین کرنا ناممکن ہوتا ہے کہ بعد الموت کا کوئی مخصوص فارسی رسالہ کسی نزاری لمؤلف نے تصوف کے زیر اثر لکھا ہے یا اسماعیلی تعلیمات کے زیر اثر کسی صوفی ماحول میں لکھا گیا ہے۔

اسماعیلیوں اور صوفیوں کے باہمی تعامل کے ایک قدیم نمونہ کے طور پر مشہور صوفیانہ رسالہ گلشن راز کا ذِکر کیا جاسکتا ہے جسے نزاریؒ قہستانی کا معاصر محمود شبستری (متوفی ۷۴۰ھ/۱۳۳۹ء کے بعد) نے لکھا ہے اور بعد میں اس پر کسی نامعلوم نزاری مؤلف نے تبصرہ لکھا ہے۔ شیخ محمود شبستری

نے، جو آذربائجان کا نسبتاً ایک غیر معروف صوفی شیخ ہے گلشن راز کو مثنوی کی شکل میں مرتب کیا ہے جس میں تقریباً ایک ہزار بیت ہیں جن میں ان سوالات کے جوابات دیئے گئے ہیں جو صوفی تعلیمات کے بارے میں اس سے پوچھے گئے تھے۔ اپنے جوابات میں وہ واضح طور پر بعض اسماعیلی عقائد سے اپنی واقفیت کا اظہار کرتا ہے۔ یہ رسالہ صوفی حلقوں میں بہت مقبول ہے اور نتیجتاً اس کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں۔ تاہم ایران اور مرکزی ایشیا کے نزاریوں نے عام طور پر یہ دعویٰ کیا ہے کہ گلشن راز ان کے ادبی ورثے کا ایک حصہ ہے۔ اس سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ بعد میں کیوں ایک نزاری مؤلف نے فارسی زبان میں اس کی شرح لکھی ہے۔[۱۲] یہ جزوی تشریح جو گلشن راز کی منتخب عبارتوں کی اسماعیلی تعبیر و تشریح یا تاویلات پر مشتمل ہے محمد شاہی سلسلے کے سب سے مشہور امام شاہ طاہر (متوفی تقریباً ۹۵۲ھ/۱۵۴۵ء) سے منسوب کی جاسکتی ہے جس نے فی الواقع گلشن راز کے عنوان سے ایک تفسیری رسالہ لکھا ہے۔

اس طرح دورِبعدِ الموت میں فارسی زبان بولنے والے ایرانیوں نے تصوف کے ساتھ اپنے قریبی روابط کی وجہ سے ایران کے بعض عظیم ترین صوفی شعراء کو بھی اپنا ہم مذہب سمجھ لیا ہے اور ان کے آثار کے منتخب حصّے خاص طور پر بدخشان کے نزاریوں کے نجی کتب خانوں میں محفوظ رکھے گئے ہیں۔ اس قسم کے شعراء میں سنائی، فریدالدّین عطار اور جلال الدّین رومی کے علاوہ صوفی شخصیّات، اور کم رتبہ کے شعراء، مثلاً قاسم الانوار (متوفی تقریباً ۸۳۷ھ/۱۴۳۳ء) قابل ذِکر ہیں۔[۱۳] مرکزی ایشیا کے نزاری بھی معروف

مقامی صوفی شیخ عزیزالدین نسفی (متوفی تقریباً ۶۶۱ھ/۱۲۶۲ء) کو اپنا ہم مذہب سمجھتے ہیں اور اس کے صوفیانہ رسالہ موسوم بہ زبدۃ الحقائق کو ایک اسماعیلی کتاب کی حیثیت سے محفوظ رکھا ہے۔[۱۴] ایران، افغانستان اور مرمزی ایشیا کے نزاری اپنے مذہبی رسومات میں، جو صوفیوں کے ذِکر کی رسم سے قریبی مشابہت رکھتی ہیں سرزمین ایران کے صوفی شعراء کے اشعار پڑھتے ہیں۔

نویں/پندہویں صدی تک، اور شاید اس سے بھی پہلے تظاہر سے کام لینے والے ایرانی اسماعیلیوں نے صوفیانہ طرز زندگی کے واضح پہلو اپنائے تھے۔ چنانچہ نزاری ائمہّ جو اس وقت بھی اپنی شناخت چھپانے پر مجبور تھے باہر کے لوگوں کی نظر میں خود کو صوفی شیوخ یا پیروں کی حیثیت سے ظاہر کرتے تھے جبکہ ان کے پیروکاروں نے شاگردوں یا مریدوں کا اصل صوفیانہ لبادہ اوڑھ لیا تھا، "مرید" ایک ایسی اصطلاح تھی جسے اس سے پہلے نزاری قہستانی نے استعمال کیا تھا۔ اگر اسلام کے ان دونوں باطنی روایات میں قریبی مشابہت نہ ہوتی اور عقائد کا ایک مشترکہ میدان نہ ہوتا تو شاید نزاری تصوف کے عام بھیس میں تقیہ پر عمل کرنے میں اس قدر آسانی سے کامیاب نہ ہوتے۔ صوفیوں نے بھی ابتدا ہی سے اپنی باطنی روایت کی نشوونما کی تھی جس کی بنیاد دین کے ظاہری اور باطنی پہلوؤں، یعنی شریعت اور اس کے باطنی معنی کے درمیان فرق پر تھی۔ ۵۵۹ھ/۱۱۶۴ء میں نزاریوں کی طرف سے اعلان قیامت کے ساتھ نزاری اسماعیلیت اور تصوف کے درمیان اور بھی قربت اور مشابہت قائم ہوئی۔

جیسا کہ مذکور ہوا، اعلان قیامت نزاریوں کی ایک مکمل ذاتی قلب ماہیت کی علامت تھی جن سے اس کے بعد توقع کی جاسکتی تھی کہ وہ صرف اپنے

امام کی طرف رجوع کریں گے۔ تاہم امام کو اس کی صحیح روحانی حقیقت میں دیکھنے کی ضرورت تھی۔ مرید تب ہی دنیا کو امام کی نظر سے دیکھنے اور زمین پر ہی حقیقت کی جنت میں ایک صحیح روحانی اور اخلاقی زندگی گزارنے میں کامیاب ہو سکتا تھا۔ اس قسم کی جہان بینی درحقیقت فرد کو وجود کے ایک تیسرے مرحلے کی جانب رہنمائی کرتی تھی جو باطن کے پیچھے ایک اور باطنی دنیا تھی اور واقعیت نمائی یا "حقیقت" سے عبارت تھی اور عوالم شریعت اور اس کے باطن کی دنیا سے بالکل مختلف تھی جس کی وضاحت عام اسماعیلی تاویل کے ذریعے کی گئی تھی۔ جیسا کہ اشارہ ہوا، دورِ الموت کی نزاری تعلیمات میں قیامت اور حقیقت کو ایک ہی سمجھا جاتا تھا جو روحانی تجربے کا ایک عالم (کون) تھا اور صوفیوں کے باطنی تجربے کی حقیقت سے قریب تر تھا۔ جو نزاری اس درجے تک پہنچتے تھے ان سے ایک روحانی زندگی گزارنے کی توقع کی جاتی تھی، اور نزاری امام کو اپنے مریدوں کیلئے وہی کردار ادا کرنا تھا جو ایک صوفی پیر یا شیخ اپنے مریدوں یا چیلوں کیلئے ادا کرتا ہے۔ دونوں صورتوں میں پیروکار یا مرید اپنے خلوص اور نیت کو امام پر یا صوفی شیخ پر مرکوز کرتے ہوئے اپنی جداگانہ ذات کی حدود سے بالاتر جاسکتے تھے۔ تاہم نزاری امام ایک صوفی شیخ سے بڑھ کر تھے، اسلئے کہ صوفی شیخ محض ان بہت سے افراد میں سے ایک ہوتا تھا جو ایک ہی وقت میں ہوا کرتے تھے۔ اسماعیلیوں کیلئے امام ایک ایسا واحد کائناتی فرد تھے جن کے وجود میں تمام ہستی کی حقیقت کا خلاصہ موجود تھا، وہ مکمل عالم صغیر تھے جن کا ایک عام پیشوا یا ایک صوفی شیخ متبادل نہیں ہوسکتا تھا۔ فلسفہ وجود کے اعتبار سے بھی حقیقتِ

کائنات کے نمائندے کی حیثیت سے نزاری اسماعیلی امام کا مقام صوفیوں کے انسان کامل کے مقام کا مماثل تھا، ہرچند کہ موخرالذِکر بھی صحیح معنیٰ میں امام کا مساوی نہیں ہوسکتا تھا جن کی باطنی حقیقت کی معرفت میں بعد قیامت کے نزاریوں کی ایک مشترکہ روحانی شمولیت تھی۔

اثناعشری شیعہ نے بھی جو سنّی اکثریتی ایران میں ایک اور اقلیتی جماعت کی نمائندگی کرتے تھے، صوفیوں سے قبل کے ایران میں تصوف کے ساتھ اپنا عقلی رابطہ قائم کیا۔ اس غیراسماعیلی شیعی صوفی ہمکاری کی قدیم ترین مثال کی عکاسی مازندران کے فاضل اثناعشری متألہ اور عارف سیّد حیدر آملی کی تحریروں سے ہوتی ہے جو ۷۸۷ھ/۱۳۸۵ء کے بعد فوت ہوا ہے۔ ابن العربی (متوفی ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) کی تعلیمات کے زیراثر، جو اسلام کے عظیم ترین صوفیوں میں سے ایک تھا، جسے نزاری بھی اپنے مشہور ہم مذہبوں کے صف میں شمار کرتے ہیں، حیدر آملی نے شیعیت اور تصوف کے مشترکہ بنیادوں پر بھی زور دیتے ہوئے شیعی الہیات اور بعض عرفانی صوفیانہ روایات میں امتزاج پیدا کیا۔ اس کے نزدیک ایک ایسا مسلمان جو شریعت کو طریقت اور حقیقت، یعنی اس راستے کے ساتھ ملادیتا ہے جس پر صوفی چلتے ہیں تو وہ نہ صرف ایک مومن بلکہ "مومن ممتحنہ" ہے۔ ایک ایسا مسلمان جو بیک وقت صحیح شیعہ اور عارف بھی ہے، وہ ظاہر (شریعت) اور باطن (حقیقت) کے درمیان ایک توازن برقرار رکھتا ہے اور اسلام کی صرف لفظی تعبیر و تفسیر کے اس افراطی طریقے سے اجتناب کرتا ہے جسے فقہا نے اپنایا ہے، اور ان اباحی رجحانات سے بھی (اجتناب کرتا ہے) جن کو انتہاپسند جماعتوں مثلاً شیعی غلات نے اپنایا

ہے۔[۱۵] اثنا عشری شیعیت اور عرفان کے درمیان قائم ہونے والے اس تفاعل کے کئی پہلو بعد میں مختلف فلسفیانہ (الٰہیاتی) روایات کے امتزاج کے ساتھ میر داماد (متوفی ۱۰۴۰ھ/۱۶۳۰ء)، ملا صدرا (متوفی ۱۰۵۰ھ/۱۶۴۰ء) اور دوسرے شیعی عرفانی مسلک کے حامل فلاسفہ کے آثار میں عروج کو پہنچے جن کا تعلق نام نہاد "مکتبِ اصفہان" سے تھا۔ آگے گزرتے ہوئے یہ بات بھی ذہن نشین ہو کہ صفوی دور کے آغاز میں جب صوفیوں پر جبر و تشدد کا آغاز ہوا تو صوفیانہ تجربہ اور تصوف کے حامی "عرفان" کی اصطلاح تصوف ہی کیلئے استعمال کرتے تھے۔

اس عرصے میں مغلوں کے بعد ایران کے مذہبی اور سیاسی ماحول کی بعض پیشرفتوں کی وجہ سے نزاریوں اور متعدد شیعی مزاج تحریکوں کے علاوہ اسماعیلیوں اور صوفیوں کے مابین عام روابط کیلئے بھی بہتر مواقع پیدا ہوئے۔ ایران میں ایلخانی حکومت ابو سعید (۷۱۶۔۷۳۶ھ/۱۳۱۶۔۱۳۳۵ء) کے ساتھ عملاً اختتام کو پہنچی جس نے شام کے معاملے میں مملوکوں کے ساتھ مصالحت کا راستہ اختیار کیا۔ جیسا کہ مذکور ہوا شام کے نزاریوں نے سرزمین ایران کے نزاریوں کے برعکس اپنا تشخص برملا برقرار رکھا۔ ابن بطوطہ کی روایت کے مطابق جس نے ۷۲۶ھ/۱۳۲۶ء میں نزاری قلعوں کا دورہ کیا ہے نزاری اپنے روایتی قلعوں میں مقیم تھے، اور مملوک ان کی سخت نگرانی کرتے تھے جو انہیں گاہ بگاہ اپنے مقاصد کیلئے ایران کے ایلخانیوں کے خلاف استعمال بھی کرتے تھے۔[۱۶] مغل ایلخانیوں کے خاتمے کے ساتھ سیاسی لحاظ سے ایران کے حصے بخرے ہوگئے۔ اس پرآشوب دور میں جو صفویوں کے ظہور تک باقی رہا،

باستثناء تیمور اور اس کا بیٹا شاہ رخ (۸۵۰ھ/۱۴۴۷ء) کی حکومت کے ایران اور گرد و نواح کے علاقوں کے مختلف حصوں پر متعدد مقامی حکمران خاندان حکومت کرتے رہے جن میں ایلخانیانِ صغیر، مظفری، جلایری، سربداری بعد کے تیموری اور آخر میں قرہ قوینلو اور آق قوینلو کے ترکمانی حکمران شامل تھے۔ نزاریوں کو بعض دوسری شیعہ اور شیعہ سے تعلق رکھنے والی تحریکوں کی طرح، جو ہزار سالہ دور کے بعد ظہور مہدی کے منتظر تھیں، مثلاً سربداری اور حروفیہ کے علاوہ متعدد صوفی سلسلے، اب ایک موزوں فرصت ملی تھی کہ آٹھویں صدی، ہجری/چودہویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی کے دوران اپنے آپ کو منظّم یا دوبارہ منظّم کریں۔ یہی وہ حالات تھے جن کے تحت نزاری ائمہّ انجدانِ میں نمودار ہوگئے۔

ایران کا سیاسی انتشار شیعی رجحانات کے روز افزوں عروج کیلئے سازگار ثابت ہوا جس نے ملک کے مذہبی ماحول کو نزاریوں اور دوسری مخفی شیعی یا شیعوں سے تعلق رکھنے والی تحریکوں کی سرگرمیوں کیلئے مددگار بنا دیا۔ ان تحریکوں میں سے بعض انتہائی مقبول تھیں جن میں خاص طور پر وہ تحریکیں شامل ہیں جن کے عزائم سیاسی تھے اور مہدویت کے ہزار سالہ دور کے معتقد تھے، مثلاً وہ تحریکیں جن کو حروفیہ اور ان کی نقطوی (یاپسی خانی) شاخوں نے منظّم کیا تھا۔ یہ بات ذہن نشین کرنا دلچسپ ہے کہ ان تحریکوں کے اکثر رہنما ایران میں، جہاں کی غالب اکثریت سنّی تھی، شیعی اور صوفی پس منظر سے ابھر آئے تھے۔ تاہم جو شیعیت اس وقت ایران میں پھیل رہی تھی وہ شیعیت کی ایک نئی شکل تھی۔ یہ شیعیت کی ایک مقبول عام شکل تھی جس

میں صوفی نظریات کی آمیزش تھی اور اثنا عشریت یا شیعیت کے کسی مخصوص مکتب کے پرچار کرنے کی بجائے اس کی تبلیغ زیادہ تر صوفی سلسلوں کے ذریعے ہوتی تھی۔ مارشل ہاجسن نے اس مقبول عام شیعی عنصر کو "طریقتی شیعیت" کے نام سے موسوم کیا ہے جو آخر کار صفوی شیعیت کی شکل میں عروج کو پہنچی۔[۱۷] اس بات کی یاد دہانی اہم ہے کہ زیر بحث صوفی سلسلوں میں سے اکثر، جن کی تشکیل دورِ بعدِ الموت کے ابتدائی زمانے میں ہوئی تھی، صفویوں سے قبل کے ایران میں بظاہر سنّی مسلک سے تعلق رکھتے تھے۔ عین اسی وقت وہ علی ابن ابیطالبؑ اور اہل بیت کے خاص عقیدتمند اور علیؑ کی روحانی پیشوائی کے معتقد تھے، اور انہیں اپنے سلسلوں یا روحانی استادوں کا سربراہ تسلیم کرتے تھے۔

دینی امتزاج و التقاط کے اس ماحول میں علویوں سے وفاداری کا رجحان بتدریج زیادہ سے زیادہ پھیلتا گیا جس کی حمایت شیعی تحریکوں کے علاوہ وہ صوفی سلسلے بھی کررہے تھے جن کا مرکزی عقیدہ سنّی تھا۔ نتیجتاً ایک منفرد انداز میں سنّی اسلام پر شیعی عناصر چھاگئے۔ مرحوم کلاڈ کاہن (متوفی ۱۹۹۱ء) نے اس عجیب و غریب وقوعہ کو "سنّیت کو شیعیت میں تبدیل کرنے کا عمل" قرار دیا ہے جو کسی خاص مکتب کی شیعیت کے باقاعدہ پرچار کے خلاف تھا۔[۱۸] نزاری اسماعیلیوں نے تصوف کے اس "سیاسی لحاظ سے صحیح" لبادے کے نیچے پناہ لینا زیادہ سے زیادہ مناسب اور قرین مصلحت سمجھا جس کے ساتھ بہت سے باطنی پہلوؤں میں ان کا اشتراک بھی تھا۔ عین اسی وقت اس شیعی و سنّی آمیزش نے جو طریقہ کے ذریعے پھیلی تھی ایران کے مذہبی نقشہ سازی کو

ایک نئی شکل دی اور صفویوں کے ماتحت شیعیت کو اس ملک کے سرکاری مذہب کے طور پر اپنانے کیلئے زمین ہموار کیا۔ ان صوفی سلسلوں میں جنہوں نے صفویوں سے قبل کے ایران میں آل علی کے ساتھ وفاداری اور شیعی رجحانات کو فروغ دینے میں کلیدی کردار ادا کیا ہے، نوربخشیہ، نعمت اللہیہ اور صفویہ قابل ذِکر ہیں) ان تمام طریقوں نے آخرکار مکمل طور پر شیعہ مسلک اختیار کیا۔ مع اپنی مضبوط فوجی تنظیم کے ایران کو شیعیت کا جامہ پہنانے میں سب سے زیادہ براہ راست کردار صفوی طریقہ نے ادا کیا۔ درحقیقت یہ صفوی شیخ یا استاد ہی تھا جو ۹۰۷ھ/۱۵۰۱ء میں شاہ اسماعیل کے نام سے ایران کے تخت پر بیٹھا اور اثنا عشری شیعی مسلک کو اپنے ملک کا سرکاری مذہب بنالیا۔

نزاری تاریخ میں احیاء انجدان

نزاری اسماعیلی اور ان کے ائمہؑ ایران میں دورِ بعدِ الموت کے ابتدائی عرصے کے دوران تقیہ پر عمل کرنے میں مکمل طور پر کامیاب تھے۔ نتیجتاً ان اماموں کے بارے میں معلومات کی سخت کمی ہے جو شمس الدین محمدؑ کے بعد ایک دوسرے کے جانشین بنے ہیں۔ تاہم یہ بات حقیقت ہے کہ نزاری امامت شمس الدین محمدؑ کی اولاد میں دو متوازی سلسلوں میں چلی تھی۔ نویں/پندرہویں صدی کے وسط میں قاسم شاہی سلسلہ کے نزاری ائمہؑ صوفی پیروں کے بھیس میں انجدان میں نمودار ہوگئے۔ انجدان، جو مرکزی ایران میں محلات اور قم کے نواح میں واقع ہے، دو صدیوں سے زیادہ عرصے تک قاسم شاہی نزاری اماموں اور ان کی دعوت کی سرگرمیوں کا مرکز رہا۔ یہ امر واضح ہے کہ انجدان کا انتخاب بڑی احتیاط سے کیا گیا تھا۔ اس مقام کو ایک

مرکزی حیثیت حاصل تھی جو ایران پر حکومت کرنے والے سنّی خاندانوں کے اصل مراکز سے دور واقع تھا۔ یہ جگہ قم اور کاشان کے شہروں سے بھی نزدیک تھی جو ایران میں شیعی تعلیمات کے روایتی مراکز تھے۔ مزید برآں یہ مقام اماموں کے وہاں مستقل طور پر آباد ہونے سے قبل ہی ایک اسماعیلی جماعت کا مسکن تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ تیمور کے دور حکومت کے ایرانی مورّخین وہاں پر نزاریوں کی سرگرمیوں کے حوالے دیتے ہیں اور انجدان کے نزاریوں کے خلاف جنھوں نے اس وقت تک شاید کافی حد تک لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کیا تھا ایک جنگی مہم کا بھی ذِکر کرتے ہیں جس کی ۷۹۵ھ/۱۳۹۳ء میں تیمور نے بذات خود قیادت کی تھی۔(۱۹)

اسلام شاہؑ، جو تیمور اور خداوند محمد کے ہم عصر تھے شاید اوّلین قاسم شاہی امام تھے جو انجدان میں آباد ہوگئے تھے۔ تاہم ان کے پوتے مستنصر باللہؑ (دوم) کے زمانے سے ہی، جو تقریباً ۸۶۸ھ/۱۴۶۳ء میں مسند امامت پر بیٹھے ہیں قاسم شاہی نزاری ائمہّ مکمل طور پر اس علاقے میں آباد ہوگئے اور نزاری اسماعیلیت میں احیاء انجدان کا آغاز کیا۔ مستنصر باللہؑ کا مقبرہ اب بھی انجدان میں محفوظ ہے جن کا ۸۸۵ھ/۱۴۸۰ء میں انتقال ہوا ہے اور وہاں بعد میں کئی دوسرے اماموں کو بھی دفنایا گیا ہے۔(۲۰) اس بات کی طرف اشارہ کرنا دلچسپ ہے کہ جدید زمانے کے انجدان کے باشندے اُس دور کی اسماعیلی تاریخ سے مکمل طور پر ناواقف ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جو [نزاری] رہنما ان کے گاؤں میں مدفون ہیں وہ اثناعشری شیعی سادات تھے۔ یہ بات شاہد تقیہ پر عمل برقرار رکھنے میں نزاریوں کی کامیابی کی علامت ہے۔

دورِ انجدان کے آغاز تک نزاری ائمہ نے بعض دوسری جماعتوں اور تحریکوں کے رہنماؤں کی طرح ایران کے بدلتے ہوئے مذہبی و سیاسی فضا کا فائدہ اٹھالیا تھا جس کی خصوصیات میں سیاسی تفرقہ، آل علیؑ کے ساتھ وفاداری اور متعدد صوفی سلسلوں کے ذریعے شیعی رجحانات کی نشر و اشاعت شامل تھی۔ ان حالات کے تحت ائمہ نے، جو اس وقت بھی اپنی شناخت چھپا رہے تھے اپنی دعوت کی تنظیم نو کی اور اس میں دوبارہ شدت پیدا کی جس کا مقصد نہ صرف نئے لوگوں کو ہم مذہب بنانا تھا بلکہ اپنے مرکزی اقتدار کو بھی ان مختلف نزاری جماعتوں پر دوبارہ بحال کرنا تھا جو بالخصوص مرکزی ایشیا اور ہندوستان میں مقیم تھیں۔ سقوط الموت کے بعد ان جماعتوں کی قیادت میروں اور پیروں کے موروثی خاندان کر رہے تھے۔ درحقیقت یہ پیر، جو مخصوص علاقوں میں چیف داعیوں کی حیثیت سے کام کررہے تھے بہت مضبوط ہوگئے تھے اور انہوں نے خودمختار شخصیات کی شکل اختیار کی تھی۔ وہ مالی لحاظ سے بھی بہت خودمختار ہوگئے تھے اور وہ واجبات جو اپنی جماعتوں سے جمع کرتے تھے بمشکل ہی ائمہ کے پاس بھیجا کرتے تھے جن کے مسکن مخفی تھے۔ ان تمام وجوہات کی بنا پر دور انجدان کے ائمہ نے اپنی بیشتر توجہ برصغیر ہند اور دوسرے مقامات پر ان پیروں کی حیثیت کو محدود کرنے پر صرف کی اور اس مقصد کے حصول کیلئے بعض اوقات ان کی جگہ دوسرے وفادار افراد کو بھی مقرر کیا۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ اس پالسی کا آغاز مستنصر باللہؒ نے کیا تھا جنہوں نے ایران، افغانستان اور مرکزی ایشیا میں مختلف مقامات کی جانب قابل اعتماد داعی بھیجے۔ ان کے جانشینوں نے بھی ان کی پالسی برقرار رکھی اور گاہ بہ

گاہ علاقائی داعیوں کو بھی انجدان کے مراکز دعوت میں طلب کیا۔ اب داعیوں کو براہ راست امام سے ہدایات ملیں اور انہوں نے بھی امام کو وہ مال واجبات سپرد کیا جو وہ ان کے نام پر جمع کرتے تھے۔

نیز دور انجدان سے نزاریوں کی، خاص طور پر ایران میں بعض ادبی سرگرمیوں کے احیاء کی بھی تصدیق ہوتی ہے۔ بعدِ دورِ الموت کے اس ادبی احیاء نو کا قدیم ترین نتیجہ ابو الحاق قہستانی، جو نویں/پندرہویں صدی کے نصف دوم میں زندگی بسر کر رہے تھے، اور خیر خواہِ ہراتی، جو ۹۶۰ھ/۱۵۵۳ء کے بعد فوت ہوئے ہیں کے آثار ہیں جو نزاریوں کے عقیدے سے تعلق رکھنے والی ابتدائی کتابوں کی نمائندگی کرتے ہیں اور فارسی زبان میں لکھے گئے ہیں۔ محمد رضا بن سلطان حسین غوریانی ہراتی جو خیر خواہ ہراتی کے نام سے معروف ہیں ایک پرنویس مصنّف اور شاعر تھے۔ انہیں امام الوقت نے اپنے وطن مغربی افغانستان میں مقامی داعی یا پیر کی حیثیت سے اپنے والد کا جانشین بھی مقرر کیا تھا۔ خیر خواہ ہراتی کی تحریریں انتہائی تاریخی قدروقیمت کی حامل ہیں جن سے نہ صرف اس زمانے کے نزاری عقائد کی توضیح ہوتی ہے بلکہ ہم عصر نظام اور جماعت کی قیادت کی ساخت کے بارے میں بھی منفرد تفصیلات حاصل ہوتی ہیں۔[۲۱] خیر خواہ، جن کو امام نے انجدان طلب کیا تھا تفصیل سے بتاتے ہیں کہ ان کے قیام کے دوران خراسان اور دوسرے علاقوں کے داعی کس طرح وہاں پہنچے جو اپنے ساتھ اپنی اپنی جماعتوں کے واجبات بھی لے آئے تھے۔ امام نے اس وقت تک بدخشان، سندھ اور دوسرے علاقوں کی دور افتادہ نزاری جماعتوں پر اپنی قیادت واضح طور پر قائم کی تھی۔

دور انجدان کے آغاز میں نزاریوں نے ایک نیا جماعتی نظام اپنا لیا تھا جس نے (کم از کم مخفی طور پر) ان کے مذہبی تشخص کی دوبارہ بحالی اور اس کی نئے سرے سے وضاحت کرنے میں ایک کلیدی کردار ادا کیا۔ اماموں کے ظہور اور قابل اعتماد نمائندوں یا داعیوں کے توسط سے جماعت تک ان کی رسائی نے اس جدید پیشرفت کا سامان فراہم کیا۔ احیاء انجدان سے قبل، بلکہ اس سے کچھ عرصہ بعد تک بھی بہت سی نزاری جماعتیں اپنے امام یا ان کے نمائندوں کے ساتھ رابطہ نہ ہونے کی وجہ سے یا تو منتشر ہوچکی تھیں یا نئے تشخصات حاصل کرچکی تھیں۔ مگر نزاریوں نے ایران میں، جہاں اہل سنت کی اکثریت تھی، اب بھی تصوف کا لبادہ اوڑھ لیا اور تقیہ پر عمل کرنا لازم سمجھا۔ چنانچہ صوفیانہ ناموں کو اپنانا ائمہؑ کی عادت بن گئی تھی جس کا آغاز امام مستنصر باللہ (دومؑ) سے ہوتا ہے جو شاہ قلندر کے نام سے معروف تھے۔ مزید برآں نزاری ائمہؑ نے اکثر صوفی شیوخ کی طرح اپنے ناموں کے ساتھ شاہ اور علی جیسی اصطلاحات کا اضافہ کیا۔ ان تمام عملی مقاصد کی خاطر ایرانی نزاری اب ایک صوفی طریقہ کے لوگ نظر آنے لگے، اور "مرشد" اور "مرید" جیسی صوفی اصطلاحات سے استفادہ کرتے رہے۔ باہر کے لوگوں کو انجدان میں رہنے والا نزاری امام ایک صُوفی "مرشد" "پیر" یا "شیخ" نظر آتا تھا۔ انہیں آل رسول کے پارسا علوی سادات بھی سمجھا جاتا تھا۔ اسی طرح عام نزاری بھی امام کے مریدوں کا کردار ادا کرتے تھے اور ایسا ہی مظاہرہ کرتے تھے جیسا کہ ان کا روحانی پیشوا ایک روحانی راستے پر یا طریقیت سے حقیقت کی جانب ان کی رہنمائی کرتا ہے جو ایک صوفی سلسلے سے زیادہ ملتا جلتا

تھا۔ آل علیؑ کے ساتھ وفاداری اور شیعی رجحانات کی موجودگی میں جن کا پرچار صوفی سلسلوں کے ذریعے ہوتا تھا جن کے ارکان در اصل سنّی تھے، علیؑ اور دوسرے ابتدائی ائمہؑ کیلیئے نزاریوں کا احترام کسی لحاظ سے بھی ان کی شناخت کو افشاء کرنے کیلیئے خطرے کا باعث نہیں بن سکتا تھا۔ قرون وسطیٰ میں تقیہ پر عملدرآمد کے گونا گوں اثرات میں سے بعض نے بعدِ انجدان کی صدیوں میں نزاری جماعت کی تاریخی پیشرفت پر ایک انمٹ نشان چھوڑا ہے۔ مثال کے طور پر وہ اس وقت بھی خود کو اپنے ائمہؑ کے مرید سمجھتے ہیں اور لفظ "طریقہ" کو بھی اسلام کی اسماعیلی تعبیر و تشریح کی شکل کے طور پر برقرار رکھا گیا ہے۔

دورِ انجدان کے ابتدائی زمانے کے نزاری صوفی تعلقات کے سیاق میں ایک کتاب کے اندر قیمتی شواہد محفوظ کئے گئے ہیں جس کا عنوان پندیات جوانمردی ہے جو امام مستنصر باللہ (دومؑ) کی دینی نصائح پر مشتمل ہے۔[۲۲] یہ خطابات فارسی زبان میں لکھے گئے ہیں، اور مستنصر باللہؑ کے فرزند اور جانشین امام عبدالسلام شاہؑ کی امامت کے دوران مرتب کئے گئے ہیں جن میں حقیقی مؤمنین اور ان افراد کو مخاطب کیا گیا ہے جو اخلاقی رویے کا اعلیٰ معیار اور روحانی جوانمردی کے خواہاں ہیں۔ نزاری خوجوں کا، جنہوں نے پندیات کا ایک گجراتی (خوجکی) نسخہ محفوظ رکھا ہے کہنا ہے کہ امام الوقت نے یہ کتاب بطور رہنمائی ان کے پاس بھیجی تھی۔ پندیات کے فارسی متن کے قلمی نسخے بدخشاں، ہنزہ اور پاکستان کے دوسرے شمالی علاقہ جات کے نزاریوں کے پاس اب بھی محفوظ ہیں۔

پندیات جوانمردی میں نزاریوں کو صوفیانہ اصطلاحات میں مخاطب کیا گیا ہے مثلاً "اہل حق" اور "اہل حقیقت" جبکہ امام کو پیر، مرشد اور قطب کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ پندیات میں، جو وسیع پیمانے پر تصوف سے تعلق رکھنے والے نظریات سے پُر ہے، امام کے نصائح کا آغاز صوفیوں کی اصطلاحات شریعت، طریقت اور حقیقت کی درجہ بندی سے ہوتا ہے جس میں حقیقت کو شریعت کے باطن کے طور پر پیش کیا گیا ہے جو مؤمنین کو راہِ روحانیت یا طریقیت پر چل کی میسر آتی ہے۔ اُس زمانے کی نزاری تعلیمات کی مطابقت میں جن کی جڑیں لازماً عقیدہ قیامت میں ہیں جسے دورِ الموت میں پیش کیا گیا تھا، پندیات مزید وضاحت کرتی ہے کہ حقیقت لازماً امام زمانہ کی روحانی حقیقت کی معرفت میں مضمر ہے۔ پوری پندیات میں امام حاضر کی شناخت اور اس کے اوامر کی اطاعت کی تاکید کی گئی ہے، اور اس بات پر بھی مساوی طور پر زور دیتی ہے کہ اپنے واجبات باقاعدگی سے امام الوقت کے حوالے کرنا مؤمنین کا فریضہ ہے۔ یہی نصائح خیرخواہ ہراتی کی تحریروں میں دہرائی گئی ہیں۔ ان کے زمانے، یعنی دسویں/سولہویں صدی تک نزاری اسماعیلیوں کے درمیان اصطلاح پیر وسیع پیمانے پر رائج ہوئی تھی جو عربی لفظ شیخ کا معادل ہے۔ اس کا اطلاق مختلف مراتب کے دعاۃ کے علاوہ خود امام پر بھی کیا گیا تھا۔ بعد میں ایران میں یہ اصطلاح متروک ہوگئی، مگر مرکزی ایشیا اور ہندستان کی نزاری جماعتوں میں یہ اصطلاح برقرار رکھی گئی۔

دور انجدان کے نزاری ایک بار پھر ایک خفیہ نظام دعوت کے مالک بن گئے تھے، حسب سابق حدود دعوت کے سربراہ امام تھے۔ ہم عصر قاسم شاہی

نزاری متون میں حدود دعوت کے اندر پانچ ذیلی مراتب کا ذِکر ملتا ہے۔(۲۳)
امام کے بعد ایک ہی حجّت ہوا کرتا تھا جو عام طور پر دعوت کے ہیڈ کوارٹرز میں امام کے نزدیک مقیم ہوتا تھا۔ وہ دعوت کے انتظامی سربراہ اور امام کے معاون اعلیٰ کا فریضہ انجام دیتا تھا۔ اس کے بعد ایک رتبہ داعی کا ہوا کرتا تھا جو وسیع معنوں میں ایک مبلغ ہوتا تھا جو زیادہ تر مختلف جماعتوں کے درمیان وقفہ وقفہ سے دورے کرنے اور ان کی حالت کے بارے میں مراکز دعوت میں رپورٹ پیش کرنے اور امام اور ان کے حجّت کی ہدایات مقامی رہنماؤں تک پہنچانے کا ذمہ دار ہوا کرتا تھا۔ حدود دعوت میں اس کے نیچے "معلّم" یا استاد کا مقام آتا تھا جو عام طور پر کسی مخصوص جماعت یا علاقے میں جسے حسب سابق "جزیرہ" کہا جاتا تھا دعوت کی سرگرمیوں کا انچارج ہوتا تھا۔ معلّمین کی تقرری امام کی منظوری سے حجّت کے ذریعے ہوتی تھی، چنانچہ وہ اس بات کو یقینی بناتا تھا کہ اس عہدے پر قابل اعتماد افراد مقرر ہوئے ہیں۔ پھر معلّم کی معاونت دو قسم کے "ماذون" کیا کرتے تھے جن میں سے ایک سینئر یعنی "ماذون اکبر" ہوتا تھا جسے نزاری عقائد سکھانے اور ذاتی اقدام کی بنیاد پر کسی کو بھی ہم مذہب بنانے کی اجازت ہوتی تھی، جبکہ جونیئر معاون یا "ماذون اصغر" یہ کام معلّم کی اجازت سے ہی انجام دے سکتا تھا۔ عام مرید حسب سابق "مستجیب" کے نام سے معروف ہوتے تھے۔ جیسا کہ مذکور ہوا، دسویں/سولہویں صدی تک اصطلاحِ پیر حدود دعوت میں عام طور پر امام اور دوسرے تمام اعلیٰ مراتب کیلئے استعمال ہونے لگی تھی جن میں حجّت، داعی اور معلّم خاص طور پر شامل تھے۔

دور انجدان کے قاسم شاہی نزاریوں نے لازماً الموت کی تعلیمات کو خاص طور پر اس تشریح کے مطابق برقرار رکھا ہے جو اعلان قیامت کے بعد کی گئی تھی۔ فاطمی دور کی اسماعیلی تحریریں جو یمن کے طیبی مستعلوی مجموعوں میں محفوظ کی گئی تھیں، اب ایران اور ارد گرد کے علاقوں کے نزاریوں کیلئے مزید دستیاب نہیں تھیں۔ نتیجتاً نزاریوں نے کونیات یا دَوری تاریخ جیسے مضامین میں جن کی قرون وسطیٰ کی طیبی تحریروں میں وضاحت کی گئی ہے، کوئی باقاعدہ دلچسپی نہیں لی۔ تاہم فاطمی دور کی دعوت کی بعض اصطلاحات مثلاً "جزیرہ" اور بعض حدودِ دعوت مثلاً "ماذون" کا ازسرنو احیاء کیا گیا اور نزاریوں نے ان سے استفادہ کیا۔ یہ اصطلاحات غالباً ناصر خسرو کی تحریروں کے ذریعے بدخشان میں محفوظ رہی تھیں۔ بدخشان کے نزاریوں نے بھی جو بڑی حد تک ناصر خسرو کی تعلیمات کے زیرِ اثر تھے کم از کم دور انجدان کے آغاز میں کسی حد تک الموت سے قبل کے اسماعیلیوں کے کونیات میں دلچسپی برقرار رکھی۔(۲۴)

دور انجدان کے نزاری عقائد میں امام حاضر کی مرکزی اہمیت برقرار رہی اور ان کی اصل روحانی حقیقت کی شناخت نزاریوں کا حقیقی ہدف رہا جن کی مذہبی تلاش کی اس علم کے حصول کے دائرے میں ازسرنو تعریف کی گئی تھی (۲۵)۔ اس علم کے حصول کیلئے الموت کے زمانے کی طرح عالم ظاہر سے حقیقت کے عالمِ باطن تک ایک روحانی سفر کی ضرورت تھی۔ یعنی اس تشریح کے مطابق جو امام حاضر پیش کرے شریعت کے ظاہری معنیٰ کی سمجھ سے ان حقیقتوں تک پہنچنے کی ضرورت تھی جو اس کے باطن میں مخفی ہیں۔

دورِ انجدان کے نزریوں نے بھی بنی نوع انسان کو تین قسموں میں متمیز کیا: "اہل تضاد" جن میں تمام غیر نزاری شامل تھے جو امام کے مخالفین کی

نمائندگی کرتے تھے۔ "اہلِ ترتّب" جو اب "اہلِ حق" یا "اہلِ حقیقت" بھی کہلاتے تھے اور جن سے مراد خود نزاری تھے جو بذاتِ خود دو مراتب میں تقسیم ہوتے تھے: "قویّان" یعنی وہ افراد جو حجّت کے ماتحت حدودِ دعوت میں شامل ہوتے تھے، اور "ضعیفان" جو جماعت کے عام افراد پر مشتمل ہوتے تھے۔ آخر میں "اہلِ وحدت" کا درجہ آتا تھا جس میں صرف حجّت شامل ہوتا تھا۔ ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ حقیقت کے کون روحانیت میں صحیح معنی میں صرف حجّت داخل ہوا تھا۔ دورِ الموت کے نزاریوں کا یہ عقیدہ تھا کہ ستر اور تقیہ کے زمانے میں بھی جماعت کے چند ارکان کی حقیقت تک رسائی ہوسکتی ہے۔ مگر انجدان کے زمانے میں اس برگزیدہ جماعت کو صرف ایک ہی شخص یعنی "حجّت" تک محدود کیا گیا تھا جو امام کا قریب ترین ساتھی ہوا کرتا تھا اور اسے عام طور پر امام کے اپنے خاندان سے چنا جاتا تھا۔ حجّت کے کردار نے جو امام کے بعد دوسرا درجہ تھا اور جس پر نصیر الدین طوسی نے پہلے ہی زور دیا تھا، اب نزاری تعلیمات میں اس سے بھی زیادہ اہمیت حاصل کی تھی۔ ان نظریات میں سے بعض کو جو خیر خواہ ہراتی کے پیش کردہ ہیں شاید دور انجدان کے نزاریوں کی عام تعلیمات میں شامل نہیں کیا گیا ہے۔[۲۷]

اس عرصے میں صفویوں کے ظہور اور ۹۰۷ھ/۱۵۰۱ء میں صفوی قلمرو میں اثناعشری شیعیت کو سرکاری مذہب کی حیثیت دینے کی وجہ سے ایران میں نزاریوں اور دوسری شیعی تحریکوں کی سرگرمیوں کیلئے مزید سازگار مواقع کی امید پیدا ہوگئی۔ حقیقت یہ ہے کہ نزاری اسماعیلیوں نے صفوی حکومت کے ابتدائی عشروں کے دوران تقیہ پر عمل کی شدت میں کمی کی۔ نتیجتاً دورِ بعد

الموت میں ایرانی نزاریوں کے دینی تشخّص کو پہلی بار قدرے بہتر طور پر پہچانا گیا ،ہر چند کہ وہ اس وقت بھی مرشد و مرید جیسے الفاظ اور دوسری صوفیانہ اصطلاحات استعمال کر رہے تھے۔ تاہم نزاریوں کی نئی رجائیت مختصر ثابت ہوئی ،اسلئے کہ صفویوں اور ان کے شریعتی ذہنیت کے حامل علماء نے بہت جلد تصوف کی تمام مقبول عام شکلوں اور ان شیعی یا شیعیت سے تعلق رکھنے والی تحریکوں کے خلاف ،جو ریاست کی سرپرستی میں چلنے والی اثناعشری شیعیت کے دائرے میں نہیں آتی تھیں شدید ایذا رسانی کی پالسی اختیار کی۔[۲۸] خود ترک صوفی سپاہی قزلباشوں کے خلاف بھی یہی پالسی اختیار کی گئی جنہوں نے صفویوں کو مسندِ اقتدار تک پہچا دیا تھا۔ درحقیقت شاہ اسماعیل (۹۰۷۔۹۳۰ھ/۱۵۰۱۔۱۵۲۴ء) کے دورِ حکومت میں ایران کے اکثر صوفی سلسلوں کا قلع قمع کیا گیا تھا جس سے بڑی حد تک نعمت اللّٰہیہ اور چند دوسرے طریقے مستثنیٰ تھے جنہوں نے بڑی تیزی سے اپنی سابقہ اہمیت کھودی۔ اس عرصے میں ایران ان متعدد فقہا کی کوششوں کی وجہ سے، جو عراق اور دوسرے مقامات سے لائے گئے تھے اثناعشری مذہب اختیار کرنے کی راہ پر گامزن ہوا تھا۔

زیادہ کھلی سرگرمیوں میں مصروف ہونے کی وجہ سے نزاریوں نے بھی ابتدائی صفویوں اور ان کے علماء کو اپنی طرف متوجہ کیا اور مساوی طور پر ان کی ایذارسانی کی زد میں آگئے۔ شاہ اسماعیل نے محمد شاہی نزاری سلسلے کے سب سے مشہور امام شاہ طاہر الحسینی کو اذیتیں دیں۔[۲۹] شاہ طاہر ایک صاحب علم متألہ تھا اور اپنے علم و فضل اور زہد و تقویٰ کی بدولت بہت مقبولیت حاصل کی تھی۔ مگر شاہ طاہر کے مذہبی مریدوں میں دن بدن اضافہ ایران میں

صفوی حکمران اور اس کے اثناعشری علماء کیلئے ناقابل برداشت ہوگیا جنہوں نے اس پر بدعتی تعلیمات پھیلانے اور شاہ کے خلاف سازش کرنے کا الزام لگایا۔ انجام کار شاہ اسماعیل نے شاہ طاہر کے قتل کا فرمان صادر کیا۔ تاہم شاہ طاہر ۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء میں ہندوستان کی طرف فرار ہونے میں کامیاب ہوا۔ ۹۲۸ھ/۱۵۲۲ء میں وہ مستقل طور پر دکن میں آباد ہوا اور احمد نگر کے نظام شاہ کیلئے قابل قدر سیاسی خدمات انجام دیں۔ وہاں شاہ طاہر کی برھان نظام شاہ (۹۱۵-۶۱ھ/۱۵۰۹-۱۵۵۴ء) کے سب سے قابل اعتماد مشیر کی حیثیت سے تقرری کی گئی جس کی درخواست پر وہ سامعین کی ایک بڑی تعداد کو مختلف دینی موضوعات پر ہفتہ وار لیکچرز بھی دیا کرتا تھا۔ اس بات کی طرف توجہ دینا دلچسپ ہے کہ شاہ طاہر نے ہندوستان میں ابتدا ہی سے اثناعشری شیعیت کی حمایت کی جسے اس نے ایران میں بطور تقیہ اپنا لیا تھا۔ اثناعشری شیعیت ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کیلئے بھی زیادہ قابل قبول تھی جن کی عام طور پر صفویوں کے ساتھ دوستانہ تعلقات کو فروغ دینے میں دلچسپی تھی۔ یہ عوامل اس امر کو واضح کرتے ہیں کہ شاہ طاہر نے کیوں معروف ترین اثناعشری علماء کے الٰہیاتی آثار کی متعدد شرحیں لکھی ہیں۔

شاہ طاہر نے دکن میں اپنی سب سے بڑی مذہبی کامیابی اس وقت حاصل کی جب برھان نظام شاہ نے خود اثناعشری مذہب اختیار کیا اور ۹۴۴ھ/۱۵۳۷ء میں اعلان کیا کہ اثناعشری شیعیت اس کی ریاست کا سرکاری مذہب ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس واقعہ کی خوشیاں ایران کے صفوی دربار میں بھی منائی گئیں۔ بعد میں شاہ طاہر کا بیٹا اور مستقبل کا جانشین حیدر کو

خیر سگالی کے ایک مشن پر ایران کے صفوی دارالخلافہ بھیجا گیا۔ شاہ طاہر کا تقریباً ۹۵۲ھ/۱۵۴۵ء میں انتقال ہوا۔ اس کے جانشینوں نے بھی ہندوستان میں زیادہ تر اثناعشری شیعیت کی شکل میں تقیہ پر عمل کیا۔ اس سلسلے میں اس امر کی نشاندہی کرنا دلچسپ ہے کہ لمعات الطاہرین میں جو محمد شاہی نزاریوں کی باقی رہنے والی چند کتابوں میں سے ایک ہے، جسے تقریباً ۱۱۱۰ھ/۱۶۹۸ء میں دکن میں لکھا گیا ہے، مؤلف واضح طور پر اثناعشری شیعیت اور تصوف کے لبادے میں اپنے اسماعیلی نظریات کو چھپا لیتا ہے۔ وہ اثناعشری ائمہ کی مدح سرائی کے ضمن میں اشاروں اور کنایوں میں محمد شاہی سلسلہ کے نزاری ائمہ کا بھی ذِکر کرتا ہے۔

اس عرصے میں صفوی خاندان کے دوسرے بادشاہ شاہ طہماسپ (۹۳۰-۸۴ھ/۱۵۲۴-۷۶ء) نے انجدان کے قاسم شاہی نزاریوں اور ان کے چھتیسویں امام مراد میرزا کو اذیتیں پہنچاتا رہا۔[۳۰] بظاہر یہ امام سیاسی لحاظ سے سرگرم تھے، اور ممکن ہے کہ وہ نقطویہ کے ساتھ ہمکاری کررہے تھے جو شیعوں سے تعلق رکھنے والی ایک مبہم مذہبی سیاسی تحریک اور حروفیہ کی ایک شاخ تھی جسے صفویوں نے سختی سے کچل دیا تھا۔[۳۱] مراد میرزا کو جن کی ایران کے علاوہ سندھ اور دوسرے علاقوں میں مریدوں کی ایک بڑی تعداد تھی آخر کار گرفتار کیا گیا اور ۹۸۱ھ/۱۵۷۴ء میں شاہ طہماسپ کے حکم پر قتل کئے گئے۔

شاہ طہماسپ کے بعد صفوی اپنے خاندانی جھگڑوں میں پھنس گئے جو تقریباً ایک عشرے تک جاری رہے۔ اس صورتحال نے نزاریوں اور دوسری (غیر

اثناعشری) مذہبی جماعتوں کو جو سابقہ ایذا رسانیوں کے بعد بھی بچ گئے تھے ایک بروقت مہلت فراہم کی۔ شاہ عباس اوّل (۹۹۵۔۱۰۳۸ھ/۱۵۸۷۔۱۶۲۹ء) نے صفوی ریاست میں امن بحال کیا جس نے صفوی دور کے ایران کو شان و شوکت کے عروج تک پہنچا دیا۔ اس وقت تک ایرانی نزاریوں نے اثناعشری شیعیت کے لبادے میں جسے صفویوں نے جبراً نافذ کیا تھا بڑی کامیابی سے تقیہ کی ایک دوسری شکل اپنائی تھی۔ شاید شاہ طاہر پہلا (محمد شاہی) نزاری لیڈر تھا جسے تقیہ کی اس نئی شکل کا خیال پیدا ہوا تھا جسے نزاری بڑی آسانی سے اپنا سکتے تھے جو اسی ابتدائی علوی ورثہ اور امامی شیعی روایات میں اثناعشریوں کے ساتھ شریک تھے۔ بہرکیف، شاہ عباس نے نزاریوں کو اذیتیں نہیں دیں، اور حقیقت یہ ہے کہ ان کے ائمہؑ نے صفویوں کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم کیے۔ قاسم شاہی نزاریوں کے سینتیسویں امام کی حیثیت سے مراد میرزاؑ کے جانشین خلیل اللہؑ کا جو ذوالفقار علیؑ کے صوفیانہ نام سے بھی معروف تھے ایک صفوی شہزادی کے ساتھ نکاح کیا گیا جو غالباً شاہ عباس کی بہن تھیں۔

اثناعشریوں کے بھیس میں تقیہ کرنے میں نزاریوں کی کامیابی کی واضح تصدیق اس کتبہ سے ہوتی ہے جسے مؤلف ہذا نے ۱۹۷۶ء میں انجدان میں دریافت کیا ہے۔ اس کتبے میں اس شاہی فرمان کا متن موجود ہے جسے شاہ عباس اوّل نے رجب ۱۰۳۶ھ/مارچ۔اپریل ۱۶۲۷ء میں جاری کیا تھا۔ اس فرمان کے مطابق جس میں امیر خلیل اللہؑ انجدانی کو مخاطب کیا گیا ہے (جو ہم عصر نزاری امام تھے) انجدان کے شیعوں کو اثناعشری شیعہ قرار دیا گیا ہے اور قم کے اردگرد کے دوسرے اثناعشری شیعوں کی طرح ان کو بھی بعض

ٹیکسوں کی ادائگی سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ اپنی لوح مزار کے مطابق امیر خلیل اللہؒ کا ۱۰۴۳ھ/۱۶۳۶ء میں انجدان میں انتقال ہوا ہے۔ اس امام اور ان کے جانشین نورالدہر علیؒ (متوفی ۱۰۸۲ھ/۱۶۷۱ء) کی ان کے ہم عصر نزاری شاعر خاکی خراسانی نے مدح سرائی کی ہے جنھوں نے بذاتِ خود انجدان کا دورہ کیا تھا۔(۳۲) خاکی خراسانی مرکزی ایران اور خراسان کے علاوہ ملتان اور ہندوستان کے دوسرے حصّوں میں بھی نزاری دعوت کی کامیابی کی طرف اشارے کرتے ہیں۔ اس وقت تک ایران میں نزاری ائمہّ نے جن کا تعلق صرف قاسم شاہی سلسلے سے تھا تصوف اور اثنا عشری شیعیت کے دوہرے بھیس کے تحت تقیہ پر عمل جاری رکھا تھا، گوکہ ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ تصوف کا خول اثناعشری شیعیت کے مقابلے میں بڑی حد تک مدہم ہوچکا تھا۔ نورالدہر کے جانشین شاہ خلیل اللہ دوم (متوفی ۱۰۹۰ھ/۱۶۸۰ء) اپنے سلسلے کے آخری امام تھے جو انجدان میں قیام پذیر ہوئے تھے۔ گیارہویں/سترہویں صدی کے آخری عشرے تک احیاء انجدان واضح طور پر نتیجہ خیز ثابت ہوچکا تھا۔ قاسم شاہی نزاری دعوت نے نزاری جماعت کی اکثریت کی بیعت حاصل کی تھی جس کے نتیجے میں محمد شاہیوں کی تعداد میں کمی واقع ہوئی تھی۔ عین اسی وقت نزاری دعوت مرکزی ایشیا اور برصغیر ہند کے کئی علاقوں میں کامیابی سے پھیل چکی تھی۔

خوجے اور ست پنتھ اسماعیلیت

برصغیر ہند میں نزاری اسماعیلی دعوت ساتویں/تیرہویں صدی کے نصف اوّل کے دوران، یا ممکن ہے کہ اس سے بھی قبل دورِ الموت میں متعارف

ہوچکی تھی۔ اس موضوع پر قابلِ اعتماد تاریخی مواد کی کمی کی وجہ سے صورتحال نسبتاً مبہم ہے۔ بظاہر دورِ الموت کے آخری عرصے کے دوران ہی نزاریوں کی مرکزی قیادت نے دعوت کی سرگرمیاں بدخشان اور سندھ تک پھیلانے کی باقاعدہ کوششیں کیں۔ یہ ایسے علاقے تھے جو نزاری ریاست کی حدود سے باہر تھے۔ بہرکیف ہندوستان میں نزاریوں کی سرگرمیوں کے ابتدائی مرحلے کیلئے ہمیں مکمل طور پر برصغیر ہند کے نزاریوں یعنی خوجوں کی ان روایتی بیانات پر انحصار کرنا پڑتا ہے جن کا اظہار ان کے دیسی دینی ادب یعنی گنانوں میں ہوا ہے۔ مزید برآں، نزاری خوجوں نے ہمیشہ سے قاسم شاہی سلسلہ کے نزاری ائمہّ کو تسلیم کیا ہے۔

ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ اصطلاح گنان کی اصل سنسکریت کا لفظ جنانہ (Janana) ہے جس کے معنی مخفی علم یا حکمت کے ہوتے ہیں۔ گنانوں نے نزاری خوجہ جماعت کے درمیان ایک انتہائی خاص مقام حاصل کیا ہے۔ یہ مناجات نما نظمیں جنکی طوالت مختلف ہے، جو چار اشعار سے ایک ہزار اشعار تک پہنچتی ہے، ہندوستان کی متعدد زبانوں اور سندھ، پنجاب اور گجرات کی بولیوں میں مرتب کی گئی ہیں۔ گنانوں کو زیادہ تر خوجکی رسم الخط میں، جسے سندھ کے اندر خوجہ جماعت نے ایجاد کیا تھا ضبط تحریر میں لانے سے قبل کئی صدیوں تک زبانی طور پر منتقل کیا گیا تھا۔ گنانوں کی تالیف اور مؤلفین کے بارے میں بہت زیادہ اختلاف پایا جاتا ہے جو (یعنی گنان) عام طور پر چند ابتدائی مبلغین یا پیروں سے منسوب کئے گئے ہیں۔ برصغیر ہند میں داعیوں کو پیر کہا جاتا تھا۔ گنانی ادب گوناگوں موضوعات کا حامل ہے جن میں تبلیغی، عرفانی، اسطورہ وی، تعلیمی، کونیاتی اور معادیاتی موضوعات شامل ہیں۔ بہت سے

گنانوں کے اندر دینی زندگی گزارنے اور مومن کی روحانی تلاش کی تشفی کیلئے اخلاقی ہدایات پائی جاتی ہیں۔ ایک زبانی روایت کی حیثیت سے بعض گنانوں میں سہو زمانی کے ساتھ تاریخی حکایات، تذکرۂ اولیاء اور پیروں اور ان کے مریدوں کی سرگرمیوں کے بارے میں افسانوی بیانات پائے جاتے ہیں، چنانچہ وہ عام طور پر تاریخی منابع کی حیثیت سے قابل اعتماد نہیں ہیں۔ بہرکیف نزاری خوجوں کی دینی زندگی اور مذہبی رسومات میں گنانوں کا کردار مرکزی رہا ہے، اسلئے کہ ان کا خیال ہے کہ ان گنانوں میں ان کے پیروں کی تعلیمات ہیں۔[۳۳]

خوجوں کے روایتی بیانات کے مطابق پیر ست گرنور اوّلین مبلغ تھے جنہیں دیلم سے گجرات بھیجا گیا تھا۔ انہوں نے پٹنہ میں مقامی راجپوت بادشاہ سِدھ راجہ جے سنگھ (۴۸۷-۵۲۷ھ/۱۰۹۴-۱۱۳۳ء) کو ہم عقیدہ بنا لیا جس کے بارے میں یہ روایت بھی موجود ہے کہ اس نے طیبی اسماعیلی مذہب اختیار کیا تھا، جبکہ درحقیقت وہ ایک سربریدہ ہندو کی حیثیت سے مرا ہے۔ زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ پیر ست گرنور نے پٹنہ کے تمام باشندوں کو ہم عقیدہ بنالیا۔ اس کے بعد پٹنہ پیر نا پٹن یا پیر کے شہر کے نام سے معروف ہوا۔ اس مبلغ کے گجرات آنے کے بارے میں جو تاریخیں مذکور ہیں ان میں بڑے پیمانے پر اختلاف پایا جاتا ہے جس کا دائرہ فاطمی خلیفہ المستنصرؑ کے زمانے سے لیکر چھٹی/بارہویں صدی کے وسط تک پھیلا ہوا ہے۔ ایسی کوئی شہادت موجود نہیں ہے جس سے اس بات کی تصدیق ہو کہ ساتویں/تیرہویں صدی سے قبل گجرات میں نزاری دعوت کامیاب ہوچکی تھی۔ اس کے بعد وہاں طیبی دعوت مضبوطی سے قائم ہوئی جس کی قیادت یمن سے کی جاتی تھی۔[۳۴]

بہرحال، ابتدائی نزاری مبلغین نے جو ہندوستان میں سرگرم عمل تھے بظاہر اپنی کوشیش سندھ (پاکستان میں موجودہ پنجاب) پر مرکوز کیں جہاں ملتان اور دوسرے علاقوں میں اسماعیلی مذہب خفیہ طور پر فاطمیوں کے زمانے سے برقرار تھا۔ گنان ادب میں بتایا گیا ہے کہ پیر شمس الدّین اوّلین شخص ہیں جن کا سندھ میں نزاری دعوت کی سرگرمیوں کے آغاز کے ساتھ خاص طور پر تعلق ہے۔ پیر شمس الدّین کو، جو ایک نامعلوم مبلّغ ہیں اور متعدد افسانوں کے دھند میں ہیں، شمس تبریز کے طور پر بھی مانا گیا ہے۔[۳۵] ان سے منسوب بہت سے گنانوں میں سے بعض میں قاسم شاہی سلسلے میں امام شمس الدّین محمدؑ کے فرزند اور جانشین امام قاسم شاہؑ کا نام اپنے زمانے کے امام کی حیثیت سے لیا گیا ہے۔ اس شہادت کی بنیاد پر ایسا دکھائی دیتا ہے کہ پیر شمس آٹھویں/چودھویں صدی کے وسط میں زندگی بسر کررہے تھے۔ دوسرے گنانوں میں پیر شمس کی سرگرمیوں کا زمانہ دو صدی قبل کا بتایا گیا ہے۔ صورتحال جو بھی ہو، پیر شمس بظاہر اوچ اور ملتان میں خاص طور پر سرگرم عمل تھے جہاں ان کا مقبرہ شمس الدّین سبزواری کے مقبرے کے نام سے محفوظ ہے۔ پیر شمس الدّین کے بعد الموت کے بعد کی ابتدائی صدیوں کے دوران ان کی اولاد کے ذریعے سندھ میں نزاری دعوت کی تبلیغ خفیہ طور پر ہوتی رہی۔ یہ بات ذہن نشین ہو کہ تقریباً ۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء کے دوران سندھ پر سمہّ حکمرانوں کی حکومت تھی جو سنّی تھے اور سومرہ کے جانشین بنے تھے جو اسماعیلی مذہب کے پیرو تھے۔ خود سومرہ نے ۴۴۳ھ/۱۰۵۱ء کے بعد تقریباً تین صدیوں تک ٹھٹھہ سے حکومت کی تھی اور دورِ الموت کے اختتام

سے قبل وہ غالبًا نزاری دعوت کے پیرو تھے۔ پیر شمس کے پڑپوتے پیر صدرالدّین کے زمانے تک پیروں نے ہندوستان میں ایک موروثی سلسلہ قائم کیا تھا جس کا نزاری ائمہّ کے ساتھ کوئی منظّم رابطہ نہیں تھا اور اپنی قیادت کو منوانا نزاری ائمہّ کے لئے ہنوز باقی تھا۔

پیر صدرالدّین نے ہندوستان میں دعوت کو منظّم کیا اور اسے استحکام بخشا۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ برصغیر ہند میں نزاری خوجہ جماعت کے بانی شمار ہوتے ہیں، اور سب سے زیادہ تعداد میں گنان لکھنے کا سہرا بھی ان کے سر ہے۔ گنانی شواہد کے مطابق ان کا انتقال تقریباً آٹھویں/چودھویں صدی کے وسط اور نویں/پندرھویں صدی کے آغاز کے درمیان احیاء انجدان سے ذرا پہلے ہوا ہے۔ ان کا مقبرہ ملتان کے جنوب میں اوچ کے نزدیک واقع ہے۔ پیر صدرالدّین نے بڑی تعداد میں لوہانہ نسل کے کاروباری ہندوؤں کو ہم مذہب بنالیا اور انہیں خوجہ کا لقب دیا جو فارسی لفظ خواجہ سے ماخوذ ہے، جو ایک اعزازی لقب ہے جس کے معنی صاحب یا مالک کے ہوتے ہیں اور ہندی لفظ ٹھاکُر کا معادل ہے جس کے ذریعے لوہانہ ہندوؤں کو مخاطب کیا جاتا تھا۔ پیر صدرالدّین اس لحاظ سے بھی مشہور ہیں کہ انہوں نے خوجوں کی مذہبی اور جماعتی سرگرمیوں کیلئے سندھ میں کوٹری کے مقام پر پہلا جماعت خانہ بنایا تھا۔ انہوں نے بتدریج پنجاب اور کشمیر میں کامیابی سے دعوت پھیلائی اور وہاں مزید جماعت خانے بنوا دئے۔ تمام عملی مقاصد کی خاطر پیر صدرالدّین نے ہندوستان میں رکھیں جہاں نزاری عام طور پر خوجہ کے نام سے معروف ہیں نزاری جماعتی نظام کی بنیادیں۔ نزاری اسماعیلیت کی وہ مخصوص شکل جس

کی نشو و نما ہندوستان میں ہوئی ہے ''ست پنتھ'' یا (نجات کی جانب) سیدھی راہ [یعنی صراط مستقیم] کے نام سے معروف ہوئی۔ یہ اصطلاح تمام گنانوں میں آئی ہے اور خود خوجوں نے بھی اسے استعمال کیا ہے۔

پیر صدرالدین کے بعد بحیثیت پیر ان کے فرزند حسن کبیرالدین ان کے جانشین بنے۔ انہوں نے وسیع پیمانے پر سفر اختیار کیا اور روایات کے مطابق انجدان میں اپنے ہم عصر نزاری امام مستنصر باللہؑ (دوم) کے ساتھ بھی ملاقات کی۔ پیر حسن نے متعدد ہندوؤں کو ہم مذہب بنایا اور بالآخر اوچ میں جس نے ہندوستان میں ست پنتھ دعوت کے مرکز کا کام دیا ہے سکونت اختیار کی۔ ان کا مقبرہ اوچ کے باہر اس وقت بھی موجود ہے اور مقامی لوگوں میں حسن دریا کے نام سے معروف ہے۔ اس روایت کی جانب توجہ دینا دلچسپ ہے کہ اس پیر کی صوفی سلسلہ سہروردیہ کے ساتھ وابستگی تھی جو اس وقت مغربی اور شمالی ہندوستان میں رائج تھا۔ یہ حقیقت ہے کہ پیر حسن کبیرالدین کا نام سہروردیہ طریقہ کے مشائخ کی فہرست میں نظر آتا ہے (۳۶)۔ در اصل دستیاب شواہد سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نزاریوں نے ہندوستان میں بھی تصوف کے ساتھ قریبی روابط پیدا کئے تھے۔ سندھ میں ملتان اور اوچ ست پنتھ اسماعیلی تبلیغی سرگرمیوں کے مراکز کا کام دیتے تھے جو سہروردی اور قادری صوفی سلسلوں کے بھی ہیڈکوارٹرز تھے۔ یہ بات ذہن نشین ہو کہ ساتویں تا آٹھویں/تیرہویں تا چودہویں صدیوں کے دوران سہروردیہ سندھ کا سب سے اہم صوفی سلسلہ تھا، جبکہ قادریہ نویں/پندرہویں صدی میں اہمیت حاصل کرنے لگے۔ عقائد کی جو نزدیکی ایرانی اسماعیلیت اور تصوف کے درمیان موجود تھی

وہی نزدیکی ست پنتھی اسماعیلیت اور ہندوستان کے تصوف کے مابین موجود تھی۔ نتیجتاً ان دونون باطنی روایات کے درمیان برصغیر ہند، خاص طور پر سندھ میں، جہاں تصوف اور ست پنتھی اسماعیلیت یعنی دونوں کی گہری جڑیں پائی جاتی تھیں قریبی تعلقات قائم ہوگئے۔ نزاری خوجوں کا مرشد اور مرید جیسی اصطلاحات کو اپنانے کے علاوہ منظوم اور عرفانی طریق اظہار کے درمیان موجود مضبوط متوازیات نے جو پنجابی اور سندھی میں لکھے ہوئے گنانوں اور صوفیانہ شاعری میں پائے جاتے ہیں ست پنتھی اور صوفیانہ تعلقات کو آسان بنا لیا۔

چنانچہ نزاری خوجے سندھ میں صوفیانہ تمائلات کی حامل بہت سی جماعتوں میں سے ایک جماعت کی حیثیت سے ایک طویل عرصے تک اپنا وجود برقرار رکھنے میں کامیاب ہوگئے جہاں سنّی مسلمانوں کے علاوہ جو اکثریت میں تھے ہندو ماحول میں بھی اس قسم کے گروہ اور جماعتیں پائی جاتی تھیں۔ اس صورتِ حال نے خوجوں کو سندھ کی مذہبی، ثقافتی اور معاشرتی ساخت میں آسانی سے گھل مل جانے کے قابل بنادیا، اور اسماعیلیوں کی حیثیت سے اپنی طرف لوگوں کو بہت کم متوجہ کیا اور سندھ کے سنّی حکمرانوں کی ایذا رسانیوں سے بچ گئے۔ تاہم پیروں اور ان کے خوجہ مریدوں نے شاید دانستہ اور عمداً بطور تقیہ صوفیوں کے ساتھ تعلقات قائم نہیں کئے ہیں۔ نزاری خوجوں کو ایران کے ہم عصر نزاری اسماعیلیوں کے برعکس اپنے ان ہندو عناصر کی وجہ سے جو، جیسا کہ بعد میں دیکھ لیں گے ان کی روایات کے اجزائے ترکیبی تھے، سنّیوں کی ایذا رسانیوں کے خلاف پہلے ہی تحفظ ملا تھا۔ اس وقت جو معلومات ہمارے پاس موجود ہیں ان کی بنیاد پر برصغیر ہند میں اسماعیلی اور صوفی تعلقات

کے بارے میں مزید کچھ نہیں کہا جاسکتا ہے۔ تاہم یہ بات واضح ہے کہ اس قسم کے تعلقات موجود تھے اور بتدریج ان میں اضافہ ہوتا گیا، اس سے خود بخود اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ خوجہ جماعت کے ایک پیر کو سہروردی صوفی سلسلہ کے ایک پیر کی حیثیت سے کیوں مانا گیا ہے، جبکہ کئی ابتدائی ست پنتھی پیروں کو عام طور پر اب بھی صوفی مشائخ اور برصغیر ہند کے سنّی مسلک کے حامل اولیاء کی حیثیت سے مانا جاتا ہے۔

بعد الموت کے زمانے میں ہندوستان کے خوجوں اور صوفیوں کے درمیان قریبی تعلقات کی تصدیق ایک طویل ناصحانہ نظم سے بھی ہوتی ہے جو "بوجھ نرنجن" (علم اَحَد) کے نام سے معروف ہے اور قرون وسطٰی کی ہندوستانی زبان میں لکھی گئی ہے۔ جیسا کہ علی اسانی نے اپنی مفصّل تحقیق میں ثابت کیا ہے[۳۷] عرفانی مسلک سے تعلق رکھنے والی اس طویل نظم کی جڑیں در اصل سندھ کے قادری صوفی حلقوں میں تھیں۔ اس کے بعد یہ نظم خوجوں کے گنانی ادب میں داخل ہوئی ہے جنھوں نے اسے پیر صدرالدین سے منسوب کیا ہے۔ کسی بھی قسم کے مخصوص اسماعیلی عناصر کے فقدان کے باوجود خوجوں کا یہ خیال ہے کہ بوجھ نرنجن ست پنتھی اسماعیت کا ایک اظہار ہے، اس کی وجہ یہ حقیقت ہے کہ اس کے عرفانی موضوعات اور اصطلاحات آسانی سے اسماعیلی تعبیرات و تشریحات کو قبول کرتی ہیں۔

پیر حسن کبیرالدین کے بعد خوجے اندرونی اختلافات کی وجہ سے زوال کے شکار ہوگئے جس نے بالآخر ان کی اس وقت تک کی متحدہ جماعت کو تقسیم کیا۔ دور انحدان کے نزاری ائمہّ نے پیروں اور مختلف نزاری جماعتوں کے دوسرے مقامی خاندانوں کے موروثی اقتدار پر قابو حاصل کرنے کی منظم

کوششیں کیں۔ اس سے اس امر کی وضاحت ہوتی ہے کہ امام نے پیر حسن کبیرالدین کی جانشینی کیلئے ان کے متعدد بیٹوں میں سے کسی ایک کی بجائے کیوں ان کے بھائی تاج الدین کو مقرر کیا۔ اس تقرری نے حسن کبیرالدین کے بیٹوں کو ناراض کیا جنہوں نے نئے پیر یعنی اپنے چچا کے خلاف سازش کی۔ تاج الدین نے ایران میں امام سے ملاقات کی اور خوجہ جماعت سے جمع کئے ہوئے مال واجبات یا دسوند (دہ یک) ان کے سپرد کیا۔ پیر تاج الدین کا انتقال بظاہر تقریباً نویں/پندرہویں صدی کے آخر میں ہوا ہے۔ بعد میں حسن کبیرالدین کے بیٹوں میں سے ایک نے جس کا نام امام الدین عبدالرحیم تھا جو امام شاہ کے نام سے زیادہ معروف ہے سندھ میں پیر بننے کی ناکام کوشش کی۔ تاہم امام نے مزید پیروں کی تقرری بند کرنے کا فیصلہ کیا جو امام شاہ اور اس کے متعدد بھائیوں کے درمیان اقتدار پر ہونے والے مسلسل جھگڑوں سے تنگ آگئے تھے اور براہ راست اپنا تسلط برقرار رکھنا چاہتے تھے۔ اس عرصے میں امام شاہ، جو بظاہر امام کا وفادار تھا گجرات منتقل ہوا جہاں اس نے مقامی ہندوؤں کو ست پنتھی اسماعیلیت کا گرویدہ بنا لیا۔ امام شاہ کا ۹۱۹ھ/۱۵۱۳ء میں پیرانہ میں انتقال ہوا۔ پیرانہ وہ شہر ہے جو احمد آباد کے نزدیک اس نے خود ہی بسایا تھا جہاں اس کا مقبرہ اب بھی موجود ہے۔

جیسا کہ مذکور ہوا، پیر تاج الدین کے بعد نزاری اماموں نے خوجوں کی قیادت کیلئے نئے پیروں کی تقرری بند کی۔ اس کی بجائے ان کی رہنمائی کیلئے ایک کتاب موسوم بہ پندیات جوانمروی بھیجی گئی جس کی جانب قبل ازیں اشارہ ہوا۔ اس کتاب کو جس میں امام مستنصر باللہ ؒ انجدانی کی نصیحتیں ہیں پیروں کی روایتی فہرست میں، جسے نزاری خوجوں نے مرتب کیا ہے، پیر

تاج الدین کے بعد چھبیسویں پیر کا مقام ملا۔(۳۸) ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ پندیات، جس کا ترجمہ گجراتی میں ہوا ہے اور خوجکی رسم الخط میں لکھی ہوئی ہے دسویں/سولہویں صدی کے وسط تک سندھ پہنچ چکی تھی۔ اس وقت تک نزاری امام نے خوجہ جماعت پر اپنا کنٹرول بحال کیا تھا۔ اس کے بعد نزاری خوجوں نے، جو اب تعداد کے لحاظ سے ایرانی نزاریوں سے بہت آگے نکل چکے تھے امام کے ساتھ ملاقات کیلئے وقتاً فوقتاً انجدان کی جانب سفر کا سلسلہ قائم کیا۔(۳۹)

امام شاہ کی وفات کے بعد اس کا بیٹا نر محمد نے نزاری خوجہ جماعت سے علیحدگی اختیار کی اور ایک مستقل فرقے کی بنیاد رکھی جو اس کے باپ کے نام کی نسبت سے "امام شاہی" کے نام سے معروف ہوا۔(۴۰) اب اس نے اپنے لئے امامت کا دعویٰ کیا، اور نظر بہ ماضی (اپنے والد) امام شاہ کی امامت کا بھی، اور امام کا مظہر ہونے کا دعویٰ کیا، ایک ایسا تصور جو ہندو ماحول اور ہم عصر خوجوں کیلئے نہایت مانوس تھا۔ تاہم گجرات کے خوجوں کی ایک بڑی اکثریت نزاری امام اور ان کی دعوت کا وفادار رہی۔ ۹۴۰ھ/۱۵۳۳ء میں نر محمد کی وفات ہوئی اور اس کے بعد امام شاہی کئی گروہوں میں تقسیم ہوگئے اور مختلف پیروں کی پیروی کی۔ امام شاہی جنہوں نے گنانوں کا اپنا مجموعہ بنا لیا ہے بہت جلد اسماعیلیت کے ساتھ کسی بھی قسم کے تعلق کے منکر ہوگئے۔ درحقیقت انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ ان کے قدیم پیر جو حسن کبیرالدین تک ہو گزرے ہیں اثناعشری شیعہ تھے۔ اس التقاطی فرقہ کے پیرو کئی ذیلی فرقوں میں تقسیم ہوگئے ہیں جن کی توجہ کا مرکز گجرات اور خاندیش کی دیہاتی

جماعتیں رہی ہیں جو اس وقت اپنے آپ کو زیادہ تر اثناعشری شیعہ یا سنّی سمجھتے ہیں اور ان کے ذہن میں اپنی اسماعیلی ماضی کی کوئی مشخّص یاد باقی نہیں ہے۔

اس عرصے میں پیر تاج الدّین (اور پندیات جوانمردی) کے بعد نزاری ائمہ نے بظاہر ایک اور پیر کی تقرری کی تھی۔ اس پیر کو، جن کا نام دادو تھا دسویں/سولہویں صدی کے نصف دوم میں ایک خاص ذمہ داری کے ساتھ سندھ کیلئے مقرر کیا تھا، اور وہ ذمہ داری یہ تھی کہ نزاری خوجوں کو دوبارہ ہندو یا سنّی مذہب اختیار کرنے سے روکا جائے جو برصغیر ہند کے ہندو مسلم معاشرے کے غالب اکثریتی مذاہب تھے۔ بعد میں دادو، جن کے ساتھ بہت سے سندھی خوجے بھی تھے مبہم حالات کے تحت سندھ سے فرار ہونے پر مجبور ہوگئے۔ وہ گجرات میں جام نگر (نوانگر) میں آباد ہوئے اور بعد میں بھوج چلے گئے جہاں ۱۰۰۱ھ/۱۵۹۳ء میں ان کا انتقال ہوا۔ دادو نے خوجہ جماعت اور انجدان میں نزاری دعوت کے مراکز کے درمیان تعلقات استوار بنانے میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ اس کے بعد اماموں نے یہ کوشش کی کہ برصغیر میں خوجوں پر ان کا براہ راست کنٹرول ہو اور اسے مضبوط تر کیا جائے۔ دادو کی وفات کے ساتھ، یا شاید تاج الدّین کی وفات کے ساتھ پیروں کا سلسلہ واضح طور پر ختم ہوا۔ اب اماموں نے عملداروں کے ذریعے خوجہ جماعت کے ساتھ اپنا رابطہ برقرار رکھا جنہیں "وکیل" یا "باوا" کہا جاتا تھا جو ایسے نمائندے ہوتے تھے جن کے پاس پیروں کے مقابلے میں کم اختیارات ہوتے تھے۔

اسماعیلیت کی یہ خاص شکل، جو ست پنتھ کے نام سے معروف تھی، اور اس کے مذہبی ادب یعنی گنانوں کی اصل اور ابتدائی پیشرفت مبہم ہے۔ خاص

طور پر یہ معلوم نہیں ہے کہ ست پنتھ اسماعیلیت کی جس انداز سے برِصغیر ہند میں نشوونما ہوئی ہے، وہ آیا ان قدیم پیروں کی جو ساتویں/تیرہویں صدی سے سندھ میں سرگرمِ عمل تھے، ہندوؤں کو اسماعیلی مذہب میں لانے کے لئے اختیار کرنے والی پالیسیوں کا نتیجہ تھا یا ایک ایسی روایت کی عکاسی ہے جو فاطمیوں کے زمانے سے کئی صدیوں کے عرصے میں پروان چڑھی تھی اور نزاری داعیوں نے بھی اپنی تعلیمات کو ان ہی دینی سانچوں اور ہم عصر تقاضوں سے ہم آہنگ کیا تھا۔ جیسا کہ مذکور ہوا، سندھ میں اسماعیلیت پانچویں/گیارہویں صدی کے آغاز میں ملتان کی اسماعیلی ذیلی ریاست کا خاتمہ اور سلطان محمود غزنوی کی ایذا رسانیوں کے بعد دبی دبی شکل میں باقی رہی تھی۔ تاہم اس کی مخصوص شکل کے بارے میں کچھ بھی معلوم نہیں ہے، جبکہ سندھ اور اس کے گرد و نواح کے اسماعیلی بظاہر دورِ الموت کے آخری زمانے تک نزاری اور مستعلوی حدبندی سے باہر رہے ہیں، یہ ایک ایسی حالت ہے جو مرکزی ایشیا کے اسماعیلیوں کی صورتحال سے قریبی مشابہت رکھتی ہے۔ ان حالات کے تحت ست پنتھ پر تحقیق کرنے والے جدید علماء، جن کا آغاز ایوانوف[۴۱] سے ہوتا ہے، اس اسماعیلی روایت کو جو اسلامی اور ہندو روایات کا ایک امتزاج ہے، پیروں کے اسلوب تبلیغ اور فن دعوت سے منسوب کرتے ہیں، اور یہ خیال ہے کہ انہوں نے ہندوؤں کو اسماعیلی مذہب کا گرویدہ بنانے کیلئے ایسے رہنما خطوط مرتب کئے تھے جن میں ہندو تعلیمات کے اثرات پائے جاتے تھے۔ اس نقطہ نگاہ کے مطابق جو موجودہ شواہد کی بنیاد پر تسلی بخش حد تک استوار نہیں ہے، کہا جاتا ہے کہ ست پنتھ اسماعیلیت در اصل پیروں کی

ہندوؤں کو ہم مذہب بنانے کیلئے مرتب کرنے والی ان ماہرانہ پالیسیوں کے نتیجے میں نشو و نما پائی تھی جن کا مقصد ہندو سامعین کیلئے اپنی تعلیمات کو قابل فہم اور دلکش بنانا تھا۔

گردوپیش کے اصل حالات خواہ کچھ بھی ہوں، ست پنتھ اسماعیلیت ایک دیسی روایت کی نمائندگی کرتی ہے جس سے بعض تاریخی، سماجی، ثقافتی اور سیاسی حالات کی عکاسی ہوتی ہے جو قرون وسطیٰ کے برصغیر ہند، خاص طور پر سندھ اور شمالی ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں پائے جاتے تھے۔ ست پنتھ کا پس منظر (اپنے خاص مفاہم اور موضوعی آمیزش کے اعتبار سے) شاید دورِ الموت کے آخری عشروں میں سندھ میں نزاری داعیوں یا مشنریوں کے سرگرم عمل ہونے سے قبل ہی بخوبی موجود تھا، اور ممکن ہے کہ پیروں نے در اصل اس (پس منظر) سے رہنمائی حاصل کی ہے، اور اپنی پالیسیوں کو عصری حالت سے ہم آہنگ بنایا ہے۔

صورتحال جو بھی ہو پیروں کے متواتر سلسلوں کے ذریعے سندھ میں نزاری دعوت میں دوبارہ شدت پیدا کی گئی جو دور انجدان کی کامیابیوں کی شکل میں اپنے عروج کو پہنچی اور اس کے بعد اماموں نے نزاری خوجہ جماعت کے معاملات کی ذمہ داریاں زیادہ سے زیادہ براہ راست خود ہی سنبھالیں۔ گنانوں سے یہ شہادت ملتی ہے کہ پیروں نے ہندو ماحول میں اپنے پیغام کو زیادہ سے زیادہ دلکش اور قابل قبول بنانے کی مخلصانہ کوشش کی ہے، اسلئے کہ ہندوستان میں نزاری دعوت کے مخاطب زیادہ تر دیہاتی، اور بڑے پیمانے پر ان پڑھ اور نچلی ذاتوں کے لوگ تھے۔ چنانچہ پیروں نے ابتدا ہی سے عربی

اور فارسی کی بجائے جو تعلیم یافتہ طبقہ کی زبانیں تھیں ہندوستان کی مقامی زبانوں کی طرف زیادہ توجہ دی تاکہ اپنے پیغام کے پرچار اور اثر میں اضافہ کریں۔ اس مقصد کی خاطر پیروں نے ہندو اصطلاحات اور لوک کہانیوں سے بھی استفادہ کیا اور اپنے اسلامی اور اسماعیلی عقائد و افکار پر ان دیو مالائی کہانیوں، خیالی تصورات اور تمثیلات کا ایک لبادہ ڈالدیا جن سے ہندو پہلے ہی واقف تھے۔ بالفاظ دیگر پیروں نے مقامی دینی آداب اور مفاہیم کو قبول کرنے کی ایک ایسی حکمت عملی اختیار کی جو ایک قسم کی تمدن پذیری تھی اور انتہائی کامیاب ثابت ہوئی جس کے نتیجے میں سندھ کی نچلی ذاتوں کے بہت سے لوگوں نے اسماعیلی دعوت قبول کی۔ بتدریج ست پنتھ اسماعیلیت نے موضوعات اور کلامی تصورات کا ایک اپنا مجموعہ تیار کیا جس سے ہندومت اور اسماعیلی اسلام اور دوسری متعدد روایات اور عرفانی تحریکوں کے امتزاج کی عکاسی ہوتی ہے جو ہندوستان کے ہندو مسلم ماحول میں رائج تھیں جن میں تصوف، تنتاریت اور بھگتی روایت شامل ہیں۔

نزاری خوجوں کا ہندوانہ لبادہ ایک ایسی شکل میں جس کا اظہار ہندو عناصر اپنی ست پنتھی روایت میں کرتے تھے، نہ صرف ہندوؤں کو ہم مذہب بنانے کا ذریعہ بنتا تھا بلکہ تقیہ کا بھی کام دیتا تھا اور خوجوں کو ایک ایسے ماحول میں جہاں ہندو یا سنّی مذہب سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کی اکثریت تھی کم نمایاں بنا دیتا تھا۔ اس پالسی نے سندھ کے سنّی حکمرانوں کی بعض ایذارسانیوں کے خلاف جو شیعی اسماعیلیت کو برداشت نہیں کرسکتے تھے، خوجوں کو عملی تحفظ فراہم کیا۔ ایک مفہوم میں ست پنتھ اسماعیلیت اُس وقت غیر نمائی

(تقیہ) اور تمدن پذیری کی ایک پیچیدہ شکل کی نمائندگی کرتی تھی جسے برصغیر ہند کے مذہبی، سماجی، ثقافتی اور سیاسی حقائق سے ہم آہنگ بنایا گیا تھا۔ اس پس منظر میں غیر نمائی (تقیہ) کا مفہوم محض اپنی اصل شناخت کو چھپانے یا ایک عارضی بھیس اختیار کرنے سے کہیں بڑھ کر تھا۔ اس میں، جیسا کہ تزیم کاسم (تعظیم قاسم) نے دلیل پیش کی ہے ملکی رنگ دینے اور وابستگی اور التقاطیت کے ایک پیچیدہ عمل کے ذریعے تقیہ کا تخلیقی استعمال شامل تھا۔[۴۲] ان تمام باتوں سے اس امر کی وضاحت ہوتی ہے کہ برصغیر ہند کے نزاری خوجوں کی ست پنتھ روایت ان نزاری روایات سے کیوں بڑی حد تک مختلف ہے جن کی نشو و نما مرکزی ایشیا، ایران اور شام میں ہوئی ہے۔

تاہم ہندوستان میں ست پنتھ اسماعیلیت کا ارتقا ہمیشہ ہمواری کے ساتھ مربوط یا کامیاب انداز میں نہیں ہوا ہے۔ ہم نے سطور بالا میں امام شاہیوں کی علیحدگی کا ذِکر کیا جو مختلف طریقوں سے اپنی اسماعیلی اصل سے جدا ہوگئے۔ یہی وہ مشکلات تھیں جن کا احساس کرتے ہوئے ایران میں نزاری امام نے ان خوجوں کے درمیان جو بظاہر دوبارہ ہندو مذہب اختیار کرچکے تھے تبلیغ کرنے کی ذمہ داری پیر دادو کے سپرد کی تھی۔ حالیہ تحقیات نے اس بات کی نشاندہی کی ہے کہ بعض جماعتوں نے جو بنیادی طور پر شاہد ست پنتھ مذہب سے تعلق رکھتی تھیں فی الواقع دوبارہ ہندو مذہب اختیار کیا تھا۔ ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ راجستان کے کامِڈ (یا کانڈیہ) کا واقعہ بھی اس نوعیت کا تھا جو ایک خدائی مقام کے مدعی ولی معروف بہ رام دیو پیر کے اچھوت پجاری تھے۔[۴۳] کانڈیہ نے جو اوچ اور ملتان میں ست پنتھ کے دینی مراکز سے جدا ہوگئے تھے

اور شاید ست پنتھ مذہب کو بھی اوپر اوپر سے یا نامکمل طور پر قبول کیا تھا، دوبارہ ہندو مذہب اختیار کرنے کا ایک سلسلہ قائم کیا اور اپنا مذہبی تشخص دوبارہ تبدیل کیا۔ بہرحال وہ اپنا اسماعیلی ورثہ مکمل طور پر بھول گئے یا انہوں نے اسے مسترد کیا، حالانکہ ان کے عبادت سے تعلق رکھنے والے اشعار اسماعیلی اقدار سے مملو ہیں۔ تشخص کو تبدیل کرنے کی ایک اور مثال کیلئے اس بات کو ذہن نشین کیا جاسکتا ہے کہ بہت سی الگ تھلگ ایرانی نزاری جماعتیں جو تقیہ کے طور پر خود کو اثناعشری شیعہ ظاہر کرتی تھیں آخرکار غالب اکثریتی اثناعشری ماحول میں مکمل طور پر مدغم ہوگئیں۔

ست پنتھ روایت نے بہت سے ملکی تصورات اور موضوعات کا سہارا لیا جو برصغیر کے ہندو مسلم پس منظر میں رائج تھے۔ نتیجتاً اسماعیلیت کی اس شکل کا پرچار ہندستان میں آسان ہوا اور اس نے نو مذہب خوجوں کو ایک حفاظتی ڈھال بھی فراہم کیا۔ ست پنتھ اسماعیلیت کی تعلیمات کی گنانی ادب میں بکثرت عکاسی ہوئی ہے۔[۴۴] جیسا کہ مذکور ہوا، پیر ہندو لوک کہانیوں اور موضوعات کو ایسی کہانیوں کی شکل دیتے تھے جو اسماعیلی تعلیمات پیش کرتی تھیں۔ خاص طور پر انہوں نے ایک ہندوانہ سانچے میں عقیدہ امامت کو اس شکل میں پیش کیا جس کے قائل قیامت کے بعد کے زمانے کے نزاری اسماعیلی تھے۔ اس کا اظہار ایک اہم گنان میں ہوا ہے جس کا عنوان دَسَہ اوتارہ ہے جو تین مختلف روایات میں پایا جاتا ہے اور پیر شمس الدین، پیر صدرالدین اور امام شاہ سے منسوب کیا گیا ہے۔[۴۵] دسہ اوتارہ نزاری خوجہ جماعت کے درمیان ان دوسرے گنانوں کی طرح متروک ہوچکا ہے جو شدید ہندوانہ

اثرات کے حامل ہیں اور امام کو مختلف زمانوں میں ہندو دیوتا وشنو کے دس تنزلات (دس اوتارہ) کے ایک وشنوی سانچے میں نجات دھندۂ موعودِ منتظر کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔ باوجود اس کے کہ پیروں نے بت پرستی کو رد کیا ہے بعض گنانوں میں ہندو اور اسلامی تصورات اور شخصیات کے مابین مختلف تمثیلی مطابقتیں اور معادلات برقرار رکھے گئے ہیں جس کی وجہ سے نو مذہبوں کیلئے ہندو مذہب سے ست پنتھ اسماعیلیت کی جانب دینی تشخص تبدیل کرنے میں آسانی پیدا ہوتی تھی۔

پیروں نے یہ تعلیم دی کہ ان کے مرید صرف راہ حق (ست پنتھ) کی شناخت کے ذریعے آواگون کے ہندوانہ چکر سے نجات حاصل کرسکیں گے اور جنت میں جائیں گے۔ قرآن شریف کو آخری "وید" یا کتاب مقدس کے طور پر پیش کیا ہے جس کے حقیقی معنیٰ سے صرف پیر واقف ہوتے تھے جو اماموں کے نمائندے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ گنان پیر کا نقشہ "صحیح رہنما" (ست گرو) کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جو امام کی معرفت اور نجات کی جانب راہ حق کی روحانی تلاش میں مؤمنین کی رہنمائی کرتا ہے۔ ان تمام باتوں سے اس امر کی وضاحت ہوتی ہے کہ خوجے کیوں اپنے پیروں اور ان کی تعلیمات کا جو گنانوں میں پیش کئے گئے ہیں خاص طور پر احترام کرتے ہیں۔

بوہرے اور طیبی اسماعیلیت

ہم نے طیبیوں کی اصل و اساس اور ابتدائی تاریخ پر پہلے ہی بحث کی ہے جو مستعلوی اسماعیلیت کے واحد نمائندے ہیں۔ اس حصے میں ہم یمن اور برصغیر ہند میں اس اقلیتی اسماعیلی جماعت کی بعد کی تاریخ کا ایک مختصر جائزہ

پیش کریں گے جو ان کے دوسرے داعی مطلق ابراہیم الحامدی (متوفی ۵۵۷ھ/۱۱۶۲ء) کے زمانے سے ۱۹۹۰ء کے عشرے تک کے عرصے کا احاطہ کرتا ہے۔[۴۶] طیبی دعوت اور جماعت اماموں کی غیبت میں ایک داعی مطلق کی زیر قیادت رہی جو ایک ایسا عہدہ تھا جس پر ۶۰۵ھ/۱۲۰۹ء تک ابراہیم الحامدی کے اخلاف فائز رہے۔ تیسرے داعی حاتم بن ابراہیم الحامدی نے حراز کے پہاڑی علاقے میں جو اپنے کئی شہروں اور قلعوں سمیت صنعا کے جنوب مغرب میں واقع ہے طیبی دعوت کو کامیابی سے پھیلایا۔ وہاں بنو ہمدان کے مختلف خاندانوں کی مدد سے اس داعی نے متعدد قلعوں پر قبضہ کیا جن میں قلعہ حُطیب بھی شامل تھا جو کوہ شبام کی چھوٹی پر واقع ہے۔ اس کے بعد حراز نے یمن میں طیبی دعوت کے مرکز کا کام دیا۔

طیبیوں نے فاطمی دور کے اسماعیلی ادب کے ایک بہت بڑے حصے کو محفوظ رکھا ہے۔ داعی حاتم نے فاطمیوں کی تعلیمی روایت کو دوبارہ جاری کیا اور دعوت کے ہیڈکوارٹرز حطیب میں مختلف موضوعات پر باقاعدہ مجالس منعقد کیں۔ وہاں سے اس نے یمن کے علاوہ ہندستان میں بھی اپنے ماتحت داعیوں کو ہدایات فراہم کیں۔ حاتم بن ابراہیم کا ۵۹۶ھ/۱۱۹۹ء میں انتقال ہوا اور قلعہ حطیب میں مدفون ہوا جہاں طیبی زائرین اب بھی اس کے مقبرے کی زیارت کرتے ہیں۔ در اصل تقریباً تین صدیوں کے عرصے میں یعنی ۹۴۶ھ/۱۵۳۹ء تک داعی مطلق کا منصب خاندان قریش کے بنو الولید الانف کے پاس رہا جس کا آغاز چوتھے داعی علی بن محمد بن الولید سے ہوتا ہے۔ علی بن محمد ایک دانشمند عالم اور پرنویس مؤلف تھا اور اس کے آثار میں تاج العقائد اور کتاب الذخیرہ خاص طور پر شامل ہیں، جو طیبی نظام حقائق کو سمجھنے کیلئے اہم ہیں۔

طیبیوں نے عقائد کے قلمرو میں فاطمی اسماعیلی روایات برقرار رکھی ہیں جن میں کونیات اور دوری تاریخ میں ان کی قدیم ترین دلچسپیاں شامل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان وابستگیوں نے طیبی عرفان کے نظام حقائق کی بنیاد فراہم کی جس میں معاد شناسی اور نجات شناسی سے متعلق اس کے متمائز موضوعات شامل ہیں۔ طیبیوں نے ابتدا ہی سے القاضی النّعمان کی کتاب دعائم الاسلام سے بھی استفادہ کیا جو ان کا مستند ترین مجموعہ قوانین ہے۔ اس کتاب نے یمن اور ہندوستان کے طیبیوں کے لئے موجودہ زمانے تک اپنی فقہی اہمیت برقرار رکھی۔ طیبیوں کا نظام دعوت فاطمی نظائر پر مبنی ہے جس میں بعض ترمیمات اور سہولتیں پیدا کی گئی ہیں جس کا متقاضی یمن کی بدلی ہوئی حقیقتیں تھیں۔ طیبی اسماعیلی امام خود طیّب کے زمانے سے اپنے باب اور حُجّوں سمیت مستور ہے۔ ان حالات میں یمن میں حدود دعوت کا انتظامی سربراہ "الداعی المطلق" کے نام سے موسوم ہوتا ہے جو ایک ایسا داعی ہوتا ہے جسے جماعت کے درمیان کلّی اختیارات حاصل ہیں۔ امام مستور کے نمائندۂ اعلیٰ کی حیثیت سے داعی مطلق کو یہ حق پہنچتا ہے کہ طیبی اس کی اطاعت کریں اور اس کے سامنے سر تسلیم خم کریں۔ اماموں کی طرح ہر داعی قاعدہ "نص" کے مطابق اپنا جانشین مقرر کرتا ہے، اور یہ منصب عام طور پر موروثی ہے۔ یمن میں طیبی داعی جماعت کے انتہائی تعلیم یافتہ ارکان تھے جن میں سے اکثر نامور علماء بن گئے ہیں جنہوں نے باطنی موضوعات پر طیبی ادب کا ضخیم حصّہ تیار کیا ہے۔[۴۷] کئی ماتحت داعی دعوت کے معاملات میں داعی مطلق کی معاونت کرتے تھے جنہیں ماذون اور مکاسر کہا جاتا تھا۔ طیبی دعوت نے عام طور پر، گو

کہ انتہائی مختصر پیمانے پر فاطمی دعوت کی روایات برقرار رکھی ہیں جن میں دعوت میں رازداری کا اصول اور نومذہب مستجیبین کی تعلیم و تربیت بھی شامل ہیں، گوکہ اس بارے میں صرف چند مخصوص تفصیلات دستیاب ہیں۔

طیبی داعیوں نے یمن کے مختلف مقامی حکمران خاندانوں کے ساتھ پرامن تعلقات برقرار رکھے جن میں رسولی اور طاہری خاندان شامل ہیں۔ اس کے برعکس طیبیوں اور زیدیوں کے مابین، جو اپنے ائمہ کی پیروی کرتے تھے تصادمات ہوتے تھے جو اکثر اعلانیہ جنگ کی صورت اختیار کرتے تھے۔ ایسی کوئی شہادت موجود نہیں ہے جس سے یہ اشارہ مل جائے کہ طیبی دعوت اس وقت یمن اور ہندوستان سے باہر کسی بھی علاقے میں فعّال تھی۔ اس عرصے میں یمنی داعیوں نے گجرات کی طیبی جماعت کے ساتھ قریبی تعلقات برقرار رکھے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں طیبی دعوت دسویں/سولہویں صدی کے نصف دوم تک داعی مطلق اور یمن کے مراکز دعوت کی سخت نگرانی میں رہی۔ اس طویل عرصے کے دوران ہندوستان میں طیبی دعوت کا سربراہ، جو مقامی طور پر "والی" کے نام سے معروف تھا باقاعدہ طور پر داعی مطلق کے ذریعے مقرر ہوتا تھا۔ ہندوستان میں والی کے بھی اپنے معاونین اور ماتحت داعیوں کے مراتبِ دعوت تھے جن کے بارے میں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔

مغربی ہندوستان کی اسماعیلی جماعت جو طیبی مستعلوی دعوت کی پیرو تھی، ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء میں اوّلین یمنی داعی عبداللہ کی آمد کے بعد تیزی سے بڑھی۔ عبداللہ اور اس کے جانشینوں نے اپنے اصل مرکز کھمبایت (جدید کامبای) سے

گجرات کے ہندوؤں کے درمیان کامیابی سے دعوت پھیلائی۔ جیسا کہ مذکور ہوا، گجرات میں ابتدائی دعوت یمن کے صلیحیوں کی زیر نگرانی پھیل گئی۔ مغربی ہندوستان میں نومذہب اسماعیلیوں کا تعلق زیادہ تر ہندو نسل سے تھا جو بوہرا کے نام سے معروف تھے۔ بنیادی طور پر دعوت شہر کے صنعت کاروں اور گجرات کے کاروباری لوگوں کے درمیان پھیل گئی۔ گجرات بحرہند کے دوسرے ساحلی علاقوں کے ساتھ تجارتی اور بحری تعلقات کی بدولت ایک مالا مال صوبہ تھا۔ عام طور پر یہ خیال ہے کہ لفظ بوہرا گجراتی اصطلاح Vohorvu سے ماخوذ ہے جس کے معنی تجارت اور خریدوفروخت کے ہوتے ہیں۔ اس اصطلاح کا اطلاق واضح طور پر گجرات کے طیبی مستعوی اسماعیلیوں پر کیا گیا ہے اسلئے کہ ان کا تعلق بنیادی طور پر ایک کاروباری جماعت سے تھا۔ ایک اور اشتقاقی تشریح کے مطابق ان اسماعیلیوں کو اسلئے بوہرا کیا گیا ہے کہ جس ہندو نسل سے انہیں اسماعیلی بنایا گیا ہے اس کا نام وہرہ (Vohra) تھا۔ صورتحال جو بھی ہو طیبی دعاۃ کامیابی، پٹن، سدھ پور اور بعد میں احمد آباد میں، جہاں دعوت کے ہندوستانی مراکز قائم کئے گئے تھے، بڑی تعداد میں لوگوں کو ہم مذہب بنانے میں کامیاب ہوگئے۔

سندھ کے نزاری خوجوں کے برعکس، جنہیں مقامی سنّی حکمرانوں نے بارہا اذیتیں دی ہیں، علاقے کے ہندو حکمرانوں نے گجرات کے طیبیوّں کو کوئی اذیت نہیں پہنچائی ہے۔ اس کی واضح وجہ یہ ہے کہ ہندو حکمرانوں نے اپنے درمیان پھیلنے والی طیبی دعوت سے کوئی خطرہ محسوس نہیں کیا ہے۔ نتیجتاً طیبی جماعت میں ۶۹۷ھ/۱۲۹۸ء میں مسلمانوں کے ہاتھوں گجرات فتح ہونے تک

وسعت آگئی اور کسی قسم کی شدید مشکلات سے دوچار نہیں ہوئے۔ اس کے بعد اہم ہندو خاندان یعنی انہلوارہ کے وگھلوں کا خاتمہ کیا گیا۔ چنانچہ سندھ کے مقامی طیبی دعاۃ نزاری پیروں کی طرح تقیہ کرنے پر مجبور نہیں تھے۔ بعد میں جب گجرات میں تقیہ کی ضرورت پیش آئی تو اس پر سنّی اسلام کی شکل میں عمل کیا گیا۔ اس تمام صورتحال سے مزید وضاحت ہوتی ہے کہ اسماعیلی بوہرا جماعت کے مذہبی ادب میں ہندو مسلم عقائد کے امتزاج کا کیوں فقدان ہے۔ جیسا کہ مذکور ہوا، یہ ادب فاطمیوں اور یمنی طیبی اسماعیلیوں کے قدیم ورثے پر مبنی تھا۔ اس کے بعد مغربی ہندوستان میں علاقے کے مسلمان گورنروں نے جو دھلی سلطنت کے حکمرانوں کی طرف سے مقرر ہوتے تھے دعوت کی سرگرمیوں کی شدید نگرانی کی۔ بوہرا اسماعیلیوں کی حالت اس وقت بدتر ہوگئی جب ظفرخان (۷۹۳-۸۰۶ھ/۱۳۹۱-۱۴۰۳ء) نے گجرات کی خود مختار سلطنت قائم کی۔ گجرات کے سنّی سلاطین کے دور اقتدار کا اس وقت خاتمہ ہوا جب ۹۸۰ھ/۱۵۷۲ء میں اکبر نے اس علاقے کو مغل سلطنت میں ضم کردیا۔

ظفرخان گجرات کا پہلا حکمران تھا جس نے شیعیت کو دبا دیا۔ ظفرخان کا پوتا احمدشاہ اوّل (۸۱۴-۸۴۶ھ/۱۴۱۱-۱۴۴۲ء) کے زمانے سے، جس نے انہلوارہ کی جگہ احمدآباد میں ایک نیا دارالخلافہ بنایا، اسماعیلیوں کو بھی وسیع پیمانے پر اذیّتیں دی جانے لگیں۔ اس کے بعد اسماعیلی بوہرا سنّیوں کے بھیس میں تقیہ کرنے پر مجبور ہوگئے۔ احمدشاہ کے جابرانہ دور حکومت میں ہی بہت سے بوہرا اسماعیلیوں کو زبردستی سنّی بنایا گیا۔ عین اسی وقت طیبی والی اور ایک منحرف بوہرا اسماعیلی کے درمیان ہونے والے ایک تنازعے کی وجہ سے مزید لوگوں نے سنّی

مذہب اختیار کیا، اور جماعت سے الگ ہوگئے۔ بعض روایات کے مطابق اس وقت نصف سے زیادہ جماعت منحرف ہوگئی تھی اور سنّی مذہب اختیار کیا تھا۔(۴۸) یہ پیشرفتیں مزید ثابت کرتی ہیں کہ بعض مخصوص حالات میں طویل عرصے تک تقیہ پر عمل مزید شدید تمدن پذیری کا باعث بن سکتا ہے جو بالآخر مکمل طور پر دوسرے مذہب میں ضم ہونے پر منتج ہوتا ہے۔ مغل سلطنت کے قیام کے بعد ہی بوہرا جماعت کو کسی حد تک مذہبی آزادی نصیب ہوئی۔

تیئسواں داعی مطلق محمد بن الحسن الولید، بنو الولیدالانف کا آخری داعی تھا اور یمن کا آخری داعی بھی وہی تھا جس نے یمن اور ہندوستان کی غیرمنقسم طیبی اسماعیلیوں کی قیادت کی۔ ۹۴۶ھ/۱۵۳۹ء میں اس کی وفات کے بعد جماعت کی سربراہی سِدھ پور کے ایک ہندوستانی کو ملی جس کا نام یوسف بن سلیمان تھا۔ اس وقت تک یہ رواج تھا کہ بوہرا جماعت کے ذہین طلباء اسماعیلی مذہب کی تعلیم یمن میں حاصل کرتے تھے۔ یہ ملاقاتیں جماعت کے ہندوستانی اور یمنی دھڑوں کے درمیان دینی اور ادبی تعلقات میں بھی اضافہ کرتی تھیں۔ یوسف بن سلیمان ان بوہروں میں سے تھا جسے والی نے یمن میں تعلیم حاصل کرنے کیلئے منتخب کیا تھا۔ یوسف کے علم و فضل کے اعتراف میں تیئسویں داعی نے اسے اپنا جانشین نامزد کیا۔ یوسف، جو اوّلین ہندوستانی داعی مطلق تھا بعد میں یمن میں مقیم ہوا، اور جب ۹۷۴ھ/۱۵۶۷ء میں اس کا انتقال ہوا تو اس کے جانشین جلال بن حسن نے جو ایک اور ہندوستانی تھا طیبی دعوت کے مراکز کو احمد آباد منتقل کیا۔ اس وقت تک طویل ایذا رسانیوں اور تفرقوں کے باوجود تعداد کے لحاظ سے ہندوستان کے طیبی بوہرے یمن کے

اپنے ہم مذہبوں سے بہت آگے نکل چکے تھے اور طیبی اسماعیلیت کی تاریخ میں ایک نئے مرحلے کیلئے میدان ہموار کیا تھا۔

اس عرصے میں یمن کے طیبی اپنی مشکلات سے دوچار تھے جبکہ ترک عثمانی حکومت نے ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء تک اپنا اقتدار جنوبی عربستان کے آخری سرے تک پہنچا دیا تھا۔ عین اسی وقت زیدیوں نے، جو یمنی اسماعیلیوں کے روایتی دشمن تھے، بنوالولید کا عملاً خاتمہ کیا تھا۔ یہی وہ حالات تھے جن کے تحت طیبی دعوت کے مراکز گجرات منتقل کئے گئے جہاں (طیبی) دعاۃ مغل بادشاہوں کی مذہبی رواداری پر بھروسہ کرسکتے تھے۔ چنانچہ متحدہ طیبی اسماعیلیت کا یمنی مرحلہ اختتام کو پہنچا۔

پچیسواں داعی جلال بن حسن کا قیادت سنبھالنے کے فوراً بعد ۹۷۵ھ/۱۵۶۷ء میں انتقال ہوا اور داؤد بن عجب شاہ اس کا جانشین بنا۔ اس کی سربراہی کے دوران اکبر نے گجرات کو مغل سلطنت میں شامل کیا۔ داعی نے ۹۸۱ھ/۱۵۷۳ء میں آگرہ میں ذاتی طور پر اکبر سے ملاقات کی اور بادشاہ کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ گجرات میں اپنے منصب داروں کو ہدایت کرے تاکہ وہ بوہروں کو مذہبی آزادی دیں۔ داؤد نے جماعت اور اس کے نظام میں بھی دوبارہ روح پھونکی اور طیبیّوں کے دینی مراسم کو بھی بحال کیا جو جبر و تشدد کی وجہ سے طویل عرصے سے ہندوستان میں متروک ہوچکے تھے۔ ۹۹۷ھ/۱۵۸۹ء میں چھبیسواں داعی داؤد بن عجب شاہ کی وفات کے بعد اس کی جانشینی کے سوال پر تنازعہ پیدا ہوا جو طیبّی جماعت میں داؤدی سلیمانی تفرقہ کا باعث بنا۔ ہندوستان میں داؤد بن عجب شاہ کا جانشین داؤد برھان الدّین قطب

شاہ بنا جو گجرات میں سابق الذکر داعی کا نمائندہ تھا۔ تاہم چند سال بعد سلیمان بن حسن الہندی نے جو داعی یوسف بن سلیمان کا پوتا اور یمن میں متوفی داعی کا نمائندہ تھا خود داعی کا جانشین ہونے کا دعویٰ کیا اور اپنا دعویٰ ثابت کرنے کیلئے واپس ہندوستان آیا۔ ۱۰۰۵ھ/۱۵۹۷ء میں یہ تنازعہ لاہور میں اکبر کے سامنے پیش کیا گیا، مگر بادشاہ کی ثالثی اسے حل کرنے میں ناکام ہو گئی، یہ تنازعہ، جس کی تہہ میں ہندی اور یمنی رقابت تھی طیبی دعوت اور جماعت کے اندر ایک مستقل تفرقے کا باعث بنا جس نے اسماعیلیت کی اس شاخ کو مزید کمزور بنا دیا۔[۴۹]

طیبیوں کی غالب اکثریت نے جو بوہروں پر مشتمل تھی داؤد برہان الدین کو اپنا نیا ستائیسواں داعی تسلیم کیا۔ یہ بوہرے بعد میں داؤدی کے نام سے معروف ہوگئے۔ یمنی طیبیوں کی ایک چھوٹی سی جماعت نے بھی داؤد کے دعویٰ کی حمایت کی۔ دوسری جانب طیبیوں کی ایک اقلیت نے جس میں یمنی جماعت کی اکثریت اور ہندوستانی جماعت کی ایک چھوٹی سی تعداد شامل تھی سلیمان بن حسن کو اپنا نیا داعی تسلیم کیا۔ یہ طیبی جو سلیمانی کے نام سے معروف ہیں طیبی مستعلوی جماعت کے اندر ایک چھوٹی سی اقلیت شمار ہوتے ہیں۔ اس کے بعد داؤدیوں اور سلیمانیوں نے داعیوں کے جدا جدا سلسلوں کی پیروی کی۔ داؤدی دعاۃ ہندوستان میں رہنے لگے جبکہ سلیمانی دعوت کا مرکز یمن میں رہا۔[۵۰]

داؤدی بوہرا بعد میں ہندوستان میں مزید ذیلی فرقوں میں تقسیم ہوگئے جس کی وجہ وہ مشکلات تھیں جو اپنے اختیار کے معاملے میں وقتاً فوقتاً ان کے داعی مطلق کو پیش آئیں۔ مثال کے طور پر ۱۰۳۴ھ/۱۶۴۲ء میں علی بن

ابراہیم نے علیہّ کے علیحدہ فرقے کی بنیاد رکھی اور داعیوں کا ایک اپنا سلسلہ قائم کیا۔ اس وقت علیہّ ایک چھوٹی سی جماعت ہے جو گجرات میں بڑودہ کے مقام پر متمرکز ہے۔ اس عرصے میں اصل داؤدی جماعت پھلتی پھولتی رہی، جس کی وجہ یہ تھی کہ انہیں مغل بادشاہوں اور گجرات میں ان کے گورنروں نے نہیں ستایا تھا۔ اورنگ زیب مغل خاندان کا واحد رکن تھا جو سختی سے حنفی سنّی مذہب پر عمل کرتا تھا جس نے اپنے طویل دور حکومت (۱۰۶۸-۱۱۱۸ھ/۱۶۵۸-۱۷۰۷ء) کے دوران اپنی متعصّبانہ مذہبی پالیسیوں پر عمل کیا اور شیعوں کے خلاف اقدامات کئے، انہیں بدعتی قرار دیا اور اسماعیلیوں اور دوسرے شیعہ مسلمانوں کو اذیتّیں دیں۔ اورنگ زیب نے برسراقتدار آنے سے قبل ہی مقامی اسماعیلیوں کو وسیع پیمانے پر اذیتیں دی تھیں۔ یہ وہ زمانہ تھا جب وہ ایک مختصر عرصے کیلئے گجرات کا گورنر تھا۔ اس نے بتیسویں داعی قطب خان قطب الدین کو گرفتار کیا، ایک سنّی عدالت میں اس پر کفر کا فتویٰ عائد کیا اور اس کے بعد ۱۰۵۶ھ/۱۶۴۶ء میں اورنگ زیب کے حکم پر ہی اسے قتل کیا گیا۔ اسماعیلی بوہروں نے احمدآباد میں اپنے شہید داعی کے مقبرے کو ایک زیارتگاہ کی شکل دی۔ اورنگ زیب کی ایذا رسانیوں کے ایک حصّے کے طور پر اسماعیلی بوہروں کے دینی مراسم اور اعمال پر پابندی لگائی گئی، ان کی مساجد سنّی محافظین کی نگرانی میں دی گئیں اور انہیں بھاری تادیبی مالیات ادا کرنے پر مجبور کیا گیا۔ ایک بار پھر اسماعیلی بوہروں پر سنّی اسلام قبول کرنے کیلئے دباؤ ڈالا گیا، جبکہ انہوں نے بھی تقیہ کا سہارا لیا۔ اورنگ زیب کے بعد، جس کا دورِ حکومت غیرمسلمانوں کے خلاف ظالمانہ اقدامات

میں بھی ملوث تھا، بوہرا جماعت کو عام طور پر آزادی اور امن کے ساتھ نشوونما پانے کی اجازت دی گئی۔ اس عرصے میں داؤدی جماعت کا مرکز احمد آباد سے جام نگر منتقل کیا گیا تھا اور برہانپور، جو گجرات سے باہر تھا داؤدی بوہروں کا ایک اور اہم مضبوط گڑھ بن گیا تھا۔

اپنے چالیسویں داعی ھبۃ اللہ المؤید فی الدین (۱۱۶۸-۹۳ھ/۱۷۵۴-۷۹ء) کے زمانے میں، جو ہندوستان پر برٹش حکومت کے ابتدائی عشروں کا ہم زمانہ ہے داؤدی بوہروں کو ایک اور علیحدگی پسند تحریک کا سامنا کرنا پڑا۔ اس تحریک کے لیڈرز اسماعیلی کتب و ادب کی مشہور فہرست کا مؤلف اسماعیل بن عبدالرّسول المجدوع اور اس کا بیٹا ھبۃ اللہ تھے جن کا یہ دعویٰ تھا کہ انہوں نے طیبّیوں کے امام مستور کے ساتھ رابطہ قائم کیا ہے۔ اُجین میں، جو اس وقت داؤدی دعوت کا مرکز تھا اور کچھ دوسری جگہوں میں بھی چند لوگوں نے ھبۃ اللہ کی پیروی کی جو اس کے نام کی مناسبت سے ''ہبتی'' کے نام سے معروف ہوگئے۔(۵۱)

۱۲۰۰ھ/۱۷۸۵ء میں داؤدی دعوت کا مرکز سورت منتقل کیا گیا جو اس وقت انگریزوں کے قبضے میں تھا اور ایک محفوظ پناہ گاہ کی حیثیت رکھتا تھا۔ تینتالیسواں داعی عبدعلی سیف الدین (۱۲۱۳-۳۲ھ/۱۷۹۸-۱۸۱۷ء) نے داؤدی علماء اور جماعت کے عہدہ داروں کی تعلیم و تربیت کیلئے سورت میں ایک مدرسہ قائم کیا (جسے جامعہ سیفیہ بھی کہا جاتا ہے)۔ یہ ادارہ، جس کی بعد میں بمبئی میں بھی ایک شاخ قائم کی گئی، داؤدی بوہروں کو روایتی اسلامی اور اسماعیلی علوم کے ایک مرکز کی حیثیت سے کام دیتا رہا ہے۔ تیرھویں/انیسویں

صدی کے ابتدائی عشروں میں ہندوستان میں انگریزوں کی حکومت کے استحکام کے ساتھ وہاں کے اسماعیلیوں کو بھی جو مختلف بوہرا اور خوجہ جماعتوں پر مشتمل تھے سرکاری ایذا رسانیوں سے نجات ملی۔

۱۲۳۲ھ/۱۸۱۷ء سے داؤدی طیبی بوہروں کے داعی مطلق کا منصب شیخ جیوانجی اورنگ آبادی کی نسل میں رہا ہے۔ مگر داؤدی جماعت مسلسل اندرونی کش مکش اور تنازعات کے نرغے میں رہی جو مخالفین داعی کے اختیارات کے خلاف پیدا کررہے تھے۔ خاص طور پر وہ متنازعہ فیہ حالات جماعت کے اندر ایک گہرے شگاف کا باعث بنے جو چھیالیسویں داعی محمد بدرالدین کی جانشینی کے گرد گھومتے ہیں جس کا ۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء میں انتقال ہوا تھا اور کسی کو بھی واضح طور پر اپنا جانشین مقرر نہیں کیا تھا۔ ان حالات میں داؤدی علماء کی ایک جماعت نے عبدالقادر نجم الدین کو، جو متوفی داعی کے متعلقین میں سے تھا بطور "ناظمِ دعوت" نگراں کا فریضہ انجام دینے کیلئے مقرر کیا۔ عبدالقادر نے بعد میں "داعی مطلق" کا لقب اختیار کیا جس کی وجہ سے صورتحال بدتر ہوگئی اور داعی کے خلاف ایک مستقل مخالف تحریک پیدا ہوگئی۔ عبدالقادر نے اپنی طویل قیادت (۱۲۵۶-۱۳۰۲ھ/۱۸۴۰-۸۵ء) کے دوران اپنے اختیارات بروئے کار لائے جس کا نتیجہ جماعت کے درمیان ناقابل تلافی اختلافات کی شکل میں برآمد ہوا۔

داؤدی بوہروں کی جدید تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز ان کے اکاونواں داعی طاہر سیف الدین (۱۳۳۳-۸۵ھ/۱۹۱۵-۶۵ء) کے ساتھ ہوتا ہے جنہوں نے اپنے کسی بھی پیشرو کے مقابلے میں زیادہ عرصے تک جماعت کی قیادت کی۔ ان کے زمانے میں داؤدی ان کے روایت پسند حامیوں اور متعدد اصلاح

پسند جماعتوں کے درمیان واضح طور پر تقسیم ہوگئے۔ موخرالذکر جماعتوں نے دنیوی تعلیم اور انفرادی حقوق کے علاوہ داؤدی جماعت کے اداروں کو جمہوری بنانے اور داعی مطلق کو مالی معاملات میں جماعت کے سامنے جوابدہ بنانے کی مہم چلائی۔ ۱۹۶۰ء کے عشرے تک اصلاح پسند جماعتوں نے پراگتی منڈل (ترقی پسند جماعت) کے نام سے ایک متحدہ محاذ قائم کیا تھا۔[۵۲] باوجود اس کے طاہر سیف الدین نے نہایت کامیابی سے جماعت کے تمام دینی اور دنیوی معاملات پر مطلق اقتدار قائم کیا اور معصوم عن الخطا ہونے کا بھی دعویٰ کیا جو روایتی طور پر ائمہ کا خصوصی حق اور ان کی صفات میں شامل ہے۔ داعی نے اپنے وسیع خاندان کے افراد کو نظام دعوت میں اعلیٰ عہدوں پر مقرر کیا اور داؤدیوں کی غیر متزلزل اطاعت کو یقینی بنانے کیلئے اپنی پالسیاں بافذ کیں جن میں جماعت سے خارج کرنا بھی شامل تھا۔ انہوں نے جماعت کے تمام اوقاف اور مالی وسائل پر بھی براہ راست کنٹرول حاصل کیا۔ موجودہ داعی مطلق محمد برھان الدین بن طاہر سیف الدین نے داعیوں کے سلسلے میں باونویں داعی کی حیثیت سے ۱۳۸۵ھ/۱۹۶۵ء میں اپنا منصب سنبھالا ہے۔

داعی مطلق داؤدی نظام دعوت کا سربراہ اعلیٰ ہے۔ داعی، جسے سیّدنا صاحب کہا جاتا ہے تمام عملی مقاصد کیلئے طیبیّوں کے امام مستور کا ایک متبادل ہے۔ داعی کا معاون اعلیٰ یا ماذون اس کے قریبی رشتہ داروں میں سے چنا جاتا ہے اور عام طور پر بحیثیت داعی مطلق وہی اس کا جانشین بنتا ہے۔ داعی ایک مکاسر کو بھی مقرر کرتا ہے جس کا تعلق بھی اس کے اپنے رشتہ داروں سے ہوتا ہے جو ماذون کے معاون کا فریضہ انجام دیتا ہے۔ اس کے بعد مشائخ

(واحد شیخ) کا مقام آتا ہے جو تعداد میں عام طور پر اٹھارہ ہوتے ہیں جن کا انتخاب جماعت کے اہل علم افراد سے کیا جاتا ہے۔ مشائخ داؤدیوں کے بڑے بڑے مراکز میں اپنے فرائض انجام دیتے ہیں۔ آخر میں داعی اپنے عاملین یا ایجنٹ مقرر کرتا ہے جو حدود دعوت میں سب سے نچلا رتبہ ہے اور ہر اس داؤدی جماعت کیلئے مقرر کیا جاتا ہے جس میں خاندانوں کی تعداد پچاس سے زیادہ ہو۔ عامل داؤدی جماعت کے مقامی رہنما کی حیثیت سے کام کرتا ہے اور مختلف دینی رسوم انجام دیتا ہے۔ وہ مال واجبات جمع کرنے اور اسے داعی کے مرکزی ہیڈکوارٹرز تک پہنچانے کا بھی ذمہ دار ہے۔ عاملین پندرہ سال کی عمر میں ہر داؤدی سے طیبی ائمہّ اور ان کے دعاۃ کیلئے ایک عہد (میثاق) لیتے ہیں۔ اس وقت اس عہد میں داعی مطلق کی غیر مشروط اطاعت بھی شامل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بوہروں کے ہر عمل اور سرگرمی کیلئے داعی کی رضامندی کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس کا اطلاق علمی اور تحقیقی کاموں پر بھی ہوتا ہے۔ خاص طور پر داعی کی ذاتی رضامندی کے بغیر، جس کا حصول نہایت دشوار ہے ان اسماعیلی متون کا مطالعہ نہیں کیا جاسکتا جو باطنی متون کے نام سے موسوم ہیں۔

صدیوں تک ایذا رسانیوں اور سنّی مذہب قبول کرنے پر زبردستی مجبور ہونے کی وجہ سے ہندوستان کے اسماعیلی بوہروں کو بڑی قیمت دینی پڑی ہے۔ اس وقت داؤدیوں کی کل آبادی تقریباً سات لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ داؤدی بوہروں میں سے نصف سے زیادہ گجرات میں رہتے ہیں۔ سب سے بڑی متحدہ داؤدی بوہرا جماعت بمبئی میں مقیم ہے (جو تقریباً ساٹھ ہزار نفوس پر مشتمل ہے)۔ ۱۹۲۰ء کے عشرے سے بمبئی نے داؤدی داعی مطلق اور اس کے مرکزی

نظام دعوت کے مستقل مرکز کا بھی کام دیا ہے جس کا رسمی نام "دعوت ھادیہ" ہے۔ ہندوستان میں داؤدی بوہروں کے دوسرے اہم شہری مراکز دوھد، اُدی پور، اُجین، سورت، احمد آباد اور سدھ پور میں واقع ہیں۔ ہندوستان سے باہر سب سے بڑی داؤدی جماعت کراچی میں مقیم ہے (جو تقریباً تیس ہزار نفوس پر مشتمل ہے)۔ یمن میں داؤدیوں کی ایک چھوٹی سی اقلیت موجود ہے جس کے ارکان کی تعداد پانچ ہزار سے زیادہ نہیں ہیں جو زیادہ تر حراز کے علاقے میں، اور خاص طور پر بنو مقاتل کے درمیاں پائے جاتے ہیں۔

طیبی بوہرے اور نزاری خوجے ان اوّلین ایشیائی جماعتوں میں سے تھے جو مشرقی افریقہ میں آباد ہوگئے۔(۵۳) تیرھویں/انیسویں صدی کے ابتدائی عشروں کے دوران عمان اور زنجبار کے آل بو سعید کے خاندان کے سلطان سیّد سعید (۱۲۲۰۔۷۳ھ/۱۸۰۶۔۵۶ء) نے ان کی آبادکاری کی خاص طور پر حوصلہ افزائی کی۔ سلطان نے اپنے افریقی قلمرو کی تجارتی بنیادوں کو ترقی دینے کی خاطر ہندوستانی تاجروں کی زنجبار کی جانب نقل مکانی کی حوصلہ افزائی کی اور وہاں انہیں مذہبی آزادی دی۔ مغربی ہندوستان سے مہاجرت کرنے والے اسماعیلی بوہرے خوجوں کے بعد زنجبار کی سب سے بڑی ایشیائی جماعت تشکیل دیتے تھے۔ جب ۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء میں سلطان سعید نے اپنا دارالخلافہ مستقل طور پر مسقط سے زنجبار منتقل کیا تو ایشیائی مہاجرین کی تعداد میں اضافہ ہوا۔ ہندوستانی اسماعیلیوں نے بتدریج زنجبار سے مشرقی افریقہ کی ساحلی پٹی کے ترقی پذیر شہری مراکز کی جانب حرکت کی۔ ۱۹۷۰ء تک کینیا، تنزانیہ اور یوگنڈا میں تقریباً بیس ہزار اسماعیلی بوہرے آباد ہوچکے تھے۔ اس کے بعد بعض افریقی

حکومتوں کی ایشیا کے خلاف اپنانے والی پالسیوں کی وجہ سے مشرقی افریقہ کے اکثر بوہروں کے علاوہ خوجے بھی مغرب اور دوسرے ممالک کی جانب منتقل ہونے اور وہاں آباد ہونے پر مجبور ہوگئے ہیں۔

داؤدی سلیمانی تفرقہ کے بعد یمنی طیبیّوں کی بہت بڑی اکثریت نے سلیمانی دعویٰ کی حمایت کی۔ سلیمانی دعاۃ بھی قائدۂ نص کے مطابق ایک دوسرے کے جانشین بنے ہیں۔ تیسواں داعی مطلق ابراہیم بن محمد بن الفہد المکرّمی (۱۰۸۸ـ۹۴ھ/۷۷ـ۱۶۸۳ء) کے بعد سلیمانی قیادت چند مستثنیات کے ساتھ اسی مکرمی خاندان میں موروثی طور پر رہی ہے۔ داؤدیوں کے برعکس سلیمانی جانشینی کے تنازعات کے شکار نہیں ہوئے ہیں اور نتیجتاً ان کی جماعت متحدہ ہے۔ سلیمانی مکرمی داعیوں نے اپنے مراکز بدر میں قائم کئے جو شمال مشرقی یمن کے علاقہ نجران میں ہے۔ انہوں نے مقامی بنو یام کی فوجی مدد سے نجران پر خود مختاری سے حکومت کی۔ سلیمانی داعیوں کے زیدی اماموں کے ساتھ متعدد مخالفانہ مقابلے ہوئے، مگر انہوں نے اپنی آزادی برقرار رکھنے کا اہتمام کیا اور حراز میں دوبارہ ایک مرکز حاصل کرنے میں بھی کامیاب ہوگئے۔ تاہم تیرہویں/انیسویں صدی کے نصف دوم میں عثمانیوں نے یمن میں سلیمانی داعیوں کی سیاسی اہمیت کا خاتمہ کیا۔ بیسویں صدی میں سعودی خاندان کی بڑھتی ہوئی قوّت کی وجہ سے داعیوں کے سیاسی اثرورسوخ میں اور بھی کمی آئی۔ در اصل ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء میں مکرمی داعیوں کا مرکز نجران سعودی عربیہ میں ضم ہوگیا۔ موجودہ داعی مطلق الشّرفی الحسین بن الحسن المکرّمی نے ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء میں اپنا منصب سنبھالا ہے وہ اس سلسلے کا انچاسواں داعی ہے اور سعودی عربیہ میں مقیم ہے۔

اس وقت یمن کے سلیمانی طیبی اسماعیلیوں کی تعداد تقریباً ایک لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ وہ زیادہ تر یمن کے شمالی علاقوں اور سعودی عرب کے سرحدی حصوں میں مقیم ہیں۔ نجران کے بنو یام کے علاوہ حراز میں بھی چھوٹی چھوٹی سلیمانی جماعتیں پائی جاتی ہیں۔ ہندوستان کے سلیمانی بوہرے، جو داؤدی بوہروں سے متمائز ہیں اور چند ہزار افراد پر مشتمل ایک چھوٹی سی زوال پذیر جماعت کی نمائندگی کرتے ہیں بمبئی، بڑودہ، احمد آباد اور حیدر آباد میں منتشر ہیں۔ سلیمانیوں کا ایک سادہ نظام دعوت ہے۔ اس کا داعی جسے سیّدنا کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے چند معاونین کی مدد سے، جو ماذون اور مکاسر کہلاتے ہیں ذاتی طور پر جماعت کے معاملات کی دیکھ بھال کرتا ہے۔ سلیمانی دعوت روایتی طور پر تین علاقوں (جزائر) یعنی خود یمن، ہند (ہندوستان) اور سندھ (پاکستان) میں فعال رہی ہے۔ داعی یمن کے اہم سلیمانی علاقوں کیلئے اپنے نمائندے مقرر کرتا ہے اور ہندوستان میں بڑودہ کے سلیمانی ہیڈکوارٹرز میں بھی ایک نمائندہ اعلیٰ یا ''منصوب'' ہے جو پاکستان کی چھوٹی سی سلیمانی بوہرا جماعت کے معاملات کی بھی نگرانی کرتا ہے۔

سلیمانی بھی اپنی کتابیں دوسروں کو دینے سے اجتناب کرتے ہیں۔ طیبی مستعلوی اسماعیلیوں کی دونوں شاخیں قبل از فاطمی، اور داؤدی سلیمانی تفرقے تک کے یمنی ادوار کے اسماعیلی متون کو قبول کرتی ہیں۔ اس تفرقہ کے بعد داؤدیوں اور سلیمانیوں نے الگ الگ ادب تیار کیا ہے جس کی نوعیت زیادہ تر مناظرانہ ہے جس میں مختلف داعیوں کے دعوؤں کا دفاع یا تردید کی گئی ہے۔[۵۴] عربی بولنے والے یمنی سلیمانیوں اور داؤدی بوہرہ کی روایت میں بعض اختلافات پائے جاتے ہیں۔ داؤدی بوہرے گجراتی زبان کی ایک شکل استعمال

کرتے ہیں۔ بوہروں نے اپنی شادی بیاہ اور دوسرے مراسم میں بہت سے ہندوانہ عادات و اطوار شامل کیئے ہیں۔ سلیمانی قیادت اپنے مدمقابل داؤدیوں کی بہ نسبت زیادہ ترقی پسند رہی ہے۔ خاص طور پر برصغیر کی چھوٹی سی سلیمانی بوہرا جماعت نے کافی حد تک سماجی تبدیلی، مادی ترقی اور جدیدیت کو قبول کیا ہے۔

نزاری جماعت میں جدید پیشرفتیں

اس آخری حصے میں ہم نزاری اسماعیلیوں کی جدید تاریخ کی جھلکیاں پیش کریں گے اور اپنی توجہ انیسویں صدی کے وسط کے بعد کی پیشرفتوں اور حالیہ اماموں کی جدید سازی کی پالیسیوں پر مرکوز کریں گے۔ اس موضوع پر مفصل بحث کرنے کیلیئے ان معلومات سے کہیں زیادہ بہتر معلومات کی ضرورت ہے جو مختلف نزاری جماعتوں، بالخصوص ان جماعتوں کی جدید پیشرفتوں کے بارے میں اس وقت دستیاب ہیں جو ایران، افغانستان، سنٹرل ایشیا، برصغیر ہندوپاک، شام اور مشرقی افریقہ میں مقیم ہیں۔

قاسم شاہی نزاری اماموں میں شاہ خلیل اللہؑ (دوم) آخری امام تھے جو انجدان میں مقیم تھے۔ اس وقت تک اس اکثریتی نزاری سلسلے کی دعوت افغانستان اور مرکزی ایشیا کے علاوہ برصغیر ہند میں بھی خاص طور پر کامیاب ثابت ہوئی تھی۔ دوسری جانب محمد شاہی ائمّہ کی قسمت بڑی تیزی سے زوال کی راہ پر گامزن تھی جو احمدنگر، اور بعد میں اورنگ آباد میں مقیم تھے۔ ایران میں محمد شاہیوں کی اکثریت نے جو اپنے ائمّہ سے دور تھے اثناعشری شیعیت قبول کی جسے انہوں نے ابتدا میں بطور تقیہ اپنائی تھی۔ بدخشان اور ہندوستان کی محمد شاہی جماعت بھی بارہویں/اٹھارہویں صدی کے دوران بڑی تیزی سے

ناپید ہوگئی۔ بدخشان میں انہوں نے اپنی بیعت زیادہ تر قاسم شاہی سلسلے کی جانب منتقل کی۔ تیرہویں/انیسویں صدی کے وسط تک محمد شاہی نزاری صرف شام میں پائے جاتے تھے جہاں ان کی ایک چھوٹی سی جماعت اب بھی موجود ہے۔ تاوقتیکہ کچھ اور بات ہو، یہاں ہماری گفتگو کا تعلق قاسم شاہی سلسلے کے نزاری اسماعیلی ائمہؑ اور ان کے پیروکاروں سے ہے۔

شاہ خلیل اللہؑ دوم کا ۱۰۹۰ھ/۱۶۸۰ء میں انتقال ہوا اور ان کے فرزند شاہ نزارؑ ان کے جانشین بنے۔ اس وقت تک اماموں نے مرکزی ایران میں انجدان اور اس کے گرد و نواح میں وسیع پیمانے پر اثر و رسوخ پیدا کیا تھا۔ شاہ نزار نے اپنی امامت (۱۰۹۰-۱۱۳۴ھ/۱۶۸۰-۱۷۲۲ء) کی کسی نامعلوم تاریخ میں دعوت کے مراکز کو نزدیکی گاؤں کہک منتقل کیا جس سے نزاری اسماعیلی امامت کی تاریخ میں دور انجدان اختتام کو پہنچا۔ اماموں نے ایک صدی سے زیادہ عرصے تک کہک کے اس مرکز کو برقرار رکھا۔ اپنی لوح مزار کے مطابق شاہ نزار کا ۱۱۳۴ھ/۱۷۲۲ء میں کہک میں انتقال ہوا جو اس وقت اثناعشریوں کا ایک چھوٹا سا گاؤں ہے جس کی آبادی تقریباً پانچسو نفوس پر مشتمل ہے۔ شاہ نزارؑ کا روضہ جہاں ان کے جانشین سیّد علیؑ اور دوسرے افراد خاندان بھی مدفون ہیں شاید کہک میں اماموں کی اصل قیام گاہ کا ایک حصّہ تھا۔ اس بات کی طرف توجہ دینا دلچسپ ہے کہ اس شہر خموشان میں کئی اور قبریں بھی ہیں جن کے کتبات خوجکی خط میں ہیں جن سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ برصغیر کے نزاری خوجے اپنے امام سے ملنے کیلئے (ایران) جاتے تھے۔ بعض گنانوں میں بھی اسماعیلی ائمہؑ کی قیام گاہ کی حیثیت سے کہک کا ذِکر آیا ہے۔

بارہویں/اٹھارہویں صدی کے وسط تک ائمہ صوبہ کرمان کے شر بابک منتقل ہوگئے تھے۔ ان غیر یقینی حالات میں جو ایران پر افغانوں کے حملوں اور ۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲ء میں صفویوں کے زوال کے نتیجے میں پیدا ہوگئے تھے خوجہ مسافرین کو جو اپنے امام سے ملنے کیلئے راہ سفر اختیار کرتے تھے عام طور پر کہک پہنچنے سے قبل ہی لوٹا اور مارا جاتا تھا۔(۵۵) نتیجتاً اماموں نے اپنے مراکز ایران کے جنوب مشرق میں شہر بابک منتقل کئے جو ہندی زائرین کے راستے سے قریب تر تھا۔ اس وقت تک نزاری جماعت کا مرکزی پلہ تعداد کے لحاظ سے بھی اور مالی وسائل کے اعتبار سے بھی واضح طور پر خوجوں کی طرف جھک گیا تھا۔ ایران میں جبروتشدد اور تقیہ کے نتیجے میں بہت سے نزاری اسماعیلیوں نے، خاص طور پر شہری علاقوں میں اثناعشری مذہب اختیار کیا تھا۔ انڈیا سے فنڈز کی بہتر فراہمی کے ساتھ بیالیسواں امام حسن علی نے شہر بابک کے علاوہ کرمان کے شہر میں بھی وسیع جائدادیں حاصل کیں۔ نیز آپ پہلے نزاری امام تھے جنہوں نے تقیہ پر عمل کرنے کی روایت ترک کردی۔ انہوں نے کرمان کے معاملات میں سرگرمی سے حصہ لیا اور اس صوبہ کے افشاری حکمران شاہ رخ (۱۱۶۰۔۱۲۱۰ھ/۱۷۴۷۔۱۷۹۵ء) کے ساتھ قریبی تعلقات قائم کئے۔

چوالیسواں امام ابوالحسن علیؑ نے کرمان میں سیاسی اہمیت حاصل کی۔(۵۶) انہیں کریم خان زند (۱۱۶۴۔۱۱۹۳ھ/۱۷۵۱۔۱۷۷۹ء) نے جو ایران میں ایک اور مختصر العمر خاندان کا بانی تھا اس صوبہ کا گورنر مقرر کیا تھا۔ جب قاچاری خاندان کے مستقبل کے بانی آغا محمد خان (۱۱۹۳۔۱۲۱۲ھ/۱۷۷۹۔۱۷۹۷ء) نے ایران کے مختلف صوبوں میں زند حکومت کو چیلنج کیا تو اس پر آشوب دور میں

اس امام نے مقامی سیاست میں ایک فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ امام ابوالحسن علیؒ نے جو کرمان کے ہردلعزیز گورنر تھے ۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء میں کریم خان زند کی وفات کے بعد بھی اس صوبہ پر خودمختاری سے حکومت کی۔ ان ہی کے زمانے میں ایران میں ہم عصر شیخ رضا علی شاہ (متوفی ۱۲۱۴ھ/۱۷۹۹ء) کے ذریعے جو اپنے اسلاف کی طرح دکن میں مقیم تھا نعمت اللّٰہی صوفی سلسلے کا احیاء ہوا۔ یہ صوفی طریقہ کرمان میں بڑی تیزی کے ساتھ پھیلا جہاں ماہان میں اس سلسلے کے بانی شاہ نعمت اللہ ولی (متوفی ۸۳۴ھ/۱۴۳۱ء) کا مقبرہ اب بھی محفوظ ہے۔ مشہور نعمت اللّٰہی صوفیوں کے کرمان آنے سے اس صوفی سلسلہ اور نزاری اسماعیلی اماموں کے درمیان سابقہ رشتوں کا احیاء ہوا۔(۵۷) ابوالحسن علی کا ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۲ء میں انتقال ہوا اور اسماعیلی امامت کے منصب پر ان کے فرزند شاہ خلیل اللہؑ (سوم) ان کے جانشین بنے۔

کرمان کے غیر مستحکم حالات نے شاہ خلیل اللہؑ کو مسند نشینی کے فوراً بعد عارضی طور پر کہک جانے پر مجبور کیا۔ تاہم ۱۲۳۰ھ/۱۸۱۵ء میں یزد میں مقیم ہونے سے قبل اپنے آبائی گاؤں میں ان کے قیام نے تقریباً دو عشروں تک طول پکڑا۔ یزد کا انتخاب بھی ایران کی جانب سفر کرنے والے خوجوں کے تحفظ کو مدنظر رکھتے ہوئے کیا گیا تھا اسلئے کہ وہ بلوچستان اور سندھ کے شاہ راہ پر واقع تھا۔ یزد ہی میں امام کو اپنے مریدوں اور مقامی اثناعشری علماء کے درمیان پیدا ہونے والے بعض تنازعات اور مذہبی رقابتوں میں ملوث کیا گیا۔ ۱۲۳۲ھ/۱۸۱۷ء میں ایک بلوے میں آپ کے گھر پر حملہ کیا اور آپ کو کئی مریدوں سمیت، جن میں ایک خوجہ مرید بھی شامل تھا قتل کیا گیا۔

شاہ خلیل اللہؒ کی شادی اپنی ہی رشتہ داری میں ایک خاتون بی بی سرکارہ (متوفیہ ۱۲۶۷ھ/۱۸۵۱ء) سے ہوئی تھی جن کے بطن سے ۱۲۱۹ھ/۱۸۰۴ء میں اسماعیلی امامت کے وارث حسن علی شاہؒ پیدا ہوئے۔ بی بی سرکارہ کے والد اور بھائی محمد صادق محلاتی (صادق علی شاہ) اور عزت علیشاہ مشہور نعمت اللّٰہی صوفی تھے جن کے زین العابدین شیروانی (متوفی ۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء) کے ساتھ قریبی تعلقات تھے جن کا صوفیانہ نام مست علی شاہ تھا اور نعمت الّٰہی طریقہ کی اصل شاخ کے روحانی معلّم (قطب) بن گئے تھے۔ اسماعیلی امام کے خاندان اور نعمت اللّٰہیوں کے مختلف نمایاں شخصیات، جن میں رحمت علیشاہ (متوفی ۱۲۷۸ھ/۱۸۶۱ء)، منور علی شاہ (متوفی ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۴ء)، صفی علی شاہ (متوفی ۱۳۱۶ھ/۱۸۹۸ء) اور معصوم علیشاہ (متوفی ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۶ء) شامل تھے کے درمیان دوستانہ روابط پوری انیسویں صدی کے دوران برقرار رہے۔[۵۸] مؤخرالذّکر مشہور صوفی رسالہ موسوم بہ طرائق الحقائق کے مؤلف ہیں۔

امام حسن علیشاہؒ جب چھیالیسویں نزاری اسماعیلی امام کی حیثیت سے اپنے والد کے جانشین بنے تو ان کی عمر تیرہ برس تھی۔[۵۹] شاہ خلیل اللہ کے قتل کے بعد ان کی بیوہ تہران گئیں اور قاچاری بادشاہ فتح علی شاہ (۱۲۱۲-۵۰ھ/۱۷۹۷-۱۸۳۴ء) کے دربار میں اپنے شوہر اور اولاد کے حق میں انصاف کا مطالبہ کیا۔ بالآخر وہ کامیاب ہوگئیں، امام کے قتل کے محرکین کو کسی نہ کسی طرح سزادی گئی، اور بادشاہ نے حسن علیشاہؒ کو قم کا گورنر مقرر کیا اور قریبی قصبہ محلات میں جائدادیں بھی دیں۔ مزید برآں فتح علیشاہ نے اپنی بیٹیوں میں سے ایک کا، جن کا نام سرو جہاں خانم تھا نوجوان امام کے ساتھ

نکاح کیا اور انہیں آغاخان (آقاخان) کا اعزازی لقب عنایت کیا جس کے معنی مالک اور صاحب کے ہوتے ہیں۔ اس کے بعد امام حسن علی شاہؑ ایران میں آغاخان محلاتی کے نام سے معروف ہوئے جس کی وجہ ان کا شاہی لقب اور محلات اور اس کے نواحی علاقے مثلاً انجدان، کہک اور قم میں ان کے خاندان کی گہری جڑیں تھیں۔ نیز آغاخان کا لقب اسماعیلی امامت کے منصب پر فائز ہونے والے ان کے جانشینوں کو وراثت میں ملا۔

آغاخان اوّل ایران میں ایک پرسکون زندگی گزار رہے تھے اور فتح علیشاہ کے باقیماندہ دور حکومت میں قاچاری دربار میں ان کی بڑی عزّت و احترام کیا جاتا تھا۔ اس وقت تک اسماعیلی امام نے بھی محلات میں ایک فوجی قوّت جمع کی تھی۔ دوسرے قاچاری حکمران محمد شاہ نے ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء میں تخت ایران پر براجمان ہونے کے فوراً بعد امام کو کرمان کا گورنر مقرر کیا۔ اس وقت کرمان میں افغانی اور بلوچی جتھوں کے بار بار حملوں اور بعض قاچاری شہزادوں کی باغیانہ سرگرمیوں کی وجہ سے مسلسل شورشیں ہوتی تھیں۔ امام نے مقامی خراسانی اور عطا اللّٰہی قبیلوں کی مدد سے جو ان کے مقامی مریدوں میں شامل تھے بہت جلد کرمان میں امن بحال کیا۔ تاہم ان کی گورنری مختصر ثابت ہوئی اور ۱۲۵۲ھ/۱۸۳۷ء میں مبہم حالات کے تحت جن کی جڑیں طاقتور صدر اعظم حاجی میرزا آقاسی کی دشمنی میں تھیں انہیں اپنے عہدے سے برطرف کیا گیا۔ آغاخان کی برطرفی امام اور قاچاری حکومت کے درمیان طویل تصادمات کا سبب بنی جس کے نتیجے میں ۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء میں فوجی جھڑپوں کا ایک سلسلہ شروع ہوا۔[۶۰] اسماعیلی دستوں کو آخرکار ۱۲۵۷ھ/۱۸۴۱ء میں

کرمان میں ایک بڑی جنگ میں فیصلہ کن شکست ہوئی اور امام ہمسایہ ملک افغانستان کی جانب راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور ہوگئے۔ یہ صورتحال اسماعیلی امامت کی تاریخ میں ایرانی دور کے اختتام کی علامت تھی جو دورِ الموت کے بعد تقریباً سات صدیوں تک برقرار رہا تھا۔

آغاخان اوّل ۱۲۵۷ھ/۱۸۴۱ء کے موسم گرما میں ملازموں اور خدمت گاروں کی ایک بڑی تعداد کے ساتھ قندھار پہنچے جس کا اس وقت انگلو انڈین آرمی نے محاصرہ کر رکھا تھا۔ اس کے بعد اسماعیلی امام اور برٹش راج کے درمیان ایک قریبی رابطہ قائم ہوا۔ قندھار میں امام نے بدخشان اور سندھ کے مریدوں کے وفود سے ملاقات کی۔ اب ان علاقوں کی اسماعیلی جماعتوں نے اپنے امام کے ساتھ زیادہ سے زیادہ براہ راست رابطہ قائم کرنے کی کوشش کی۔ آغاخان کابل اور قندھار میں برٹش فوج کی شکست کے بعد ۱۲۵۸ھ/۱۸۴۲ء میں سندھ کی جانب روانہ ہوئے۔ وہاں ان کے سوار دستوں نے ۱۲۵۹ھ/۱۸۴۳ء میں سندھ کو برٹش انڈیا میں ضم کرنے میں مدد کی۔ سندھ میں آغاخان نے جرک میں قیام کیا جہاں ان کا مکان اب بھی محفوظ ہے۔ ان خدمات کے عوض فاتح سندھ جنرل سرچارلس نیپر (۱۷۸۲۔۱۸۵۳ء) نے، جس کے امام کے ساتھ دوستانہ روابط تھے آغاخان کو ایک سالانہ وظیفہ مقرر کیا۔(۶۱)

آغاخان اوّل نے سندھ آنے کے بعد اپنے خوجہ مریدوں کے ساتھ، جو پہلی بار اپنے امام سے مل رہے تھے، اپنے روابط کو دوبارہ تازہ کیا۔ امام نے ۱۲۶۰ھ/۱۸۴۴ء میں سندھ کو خیرباد کہا اور گجرات میں کاٹھیاواڑ کے مقام پر

اپنے مریدوں کے ساتھ ایک سال گزارنے کے بعد ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۶ء میں بمبئ پہنچے۔ امام کی ذاتی خواہش تھی کہ آپ واپس ایران جائیں، مگر انگریزوں کی تمام تر شفارشوں کے باوجود ان کی یہ خواہش پوری نہ ہوسکی۔ کلکتہ میں ایک مختصر قیام کے بعد ۱۲۶۵ھ/۱۸۴۸ء میں اسماعیلی امام مستقل طور پر بمبئ میں مقیم ہوگئے جو نزاری اسماعیلی تاریخ کے جدید دور کے آغاز کی علامت ہے۔

آغاخان اوّل اپنے سلسلے کے اوّلین اسماعیلی امام تھے جو سندھ میں مقیم ہوئے۔ نزاری خوجے، جو کئی صدیوں تک ایک بہت بڑی جماعت کی نمائندگی کرتے تھے، بالآخر اپنے درمیان اپنے امام کا استقبال کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ اس کے بعد ان کے مذہبی واجبات کی ترسیل بھی زیادہ باقاعدگی سے اور معمول کے مطابق ہوسکتی تھی۔ امام نے بہت جلد بمبئ، پونا اور بنگلور میں مفصّل مراکز اور قیام گاہیں قائم کیں۔ آپ مخصوص موقعوں پر بمبئ کے سب سے بڑے جماعت خانے میں جاتے تھے، دربار منعقد کرتے تھے اور اپنی قیام گاہ آغاخان ہال میں اپنے مریدوں سے خطاب کرتے تھے جو ان کی دعائے خیر و برکات حاصل کرنے کیلئے بڑی تعداد میں حاضر ہوتے تھے۔ آغاخان اوّل نے اپنی زندگی اور طویل امامت کے آخری تین عشرے بمبئ میں گزارے۔

آغاخان اوّل کو انڈیا میں ایک مسلمان جماعت کے روحانی سربراہ کی حیثیت سے برٹش انتظامیہ کا تحفظ ملا جس سے ان کا مقام مضبوط اور مستحکم ہوگیا۔ اس کے باوجود، اپنا دینی اقتدار قائم کرنے میں ابتدائی طور پر انہیں بعض شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ برصغیر ہند کے نزاری خوجے طویل عرصے تک بغیر کسی پیر کے رہ گئے تھے۔ جیسا کہ مذکور ہوا، ست پنتھ

اسماعیلیت ہندو عناصر کے زیرِ اثر تھی، جبکہ خوجے بھی طویل ادوار میں سنّی یا اثنا عشری بھیس میں تقیہ کرنے پر مجبور تھے۔ خوجوں نے اپنے قانونی معاملات کے نظم و نسق میں بھی، خاص طور پر وراثت کے معاملات میں انڈیا کے بعض دوسرے مسلمانوں کی طرح اسلامی قانون کی بجائے ہندو رسم و رواج برقرار رکھے تھے۔ مذکورۂ بالا عوامل ایک واضح اور مضبوط مذہبی تشخص کے احساس کی تشکیل کیلئے بمشکل ممد و معاون ہوسکتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ وقتاً فوقتاً منحرف جماعتیں ابھرتی رہیں جو یہ دعویٰ کرتی تھیں کہ خوجہ جماعت کا ورثہ سنّی یا اثنا عشری ہے۔

یہی وہ حالات تھے جن کے تحت آغاخان اوّل نے اپنے خوجہ مریدوں کے مخصوص دینی تشخص کی توضیح اور خاکہ سازی کیلئے ایک وسیع مہم چلائی۔ ۱۸۶۱ء میں امام نے ایک دستاویز جاری کی جس میں نزاری اسماعیلیوں کے دینی عقائد و اعمال کی نشاندہی کی گئی تھی اور ہر خوجہ سے اس پر دستخط کرنے کیلئے کہا گیا تھا۔ دستخط کرنے والوں سے یہ بھی تقاضا کیا گیا تھا کہ وہ امام اور اسلام کے شیعہ اسماعیلی مذہب کے ساتھ وفاداری اور ایمان اور امام کی تشریح کے مطابق اس پر عمل کرنے کا عہد کریں۔ اس دستاویز کو جو نزاری اسماعیلی تشخص کو بحال کرنے میں ایک سنگ میل ثابت ہوئی بمبئ اور دوسرے علاقوں میں مشتہر کیا گیا۔ اسماعیلی خوجوں کی اکثریت نے اسے قبول کیا۔ تاہم ایک چھوٹا سا منحرف گروہ آغاخان کے اقتدار کو چیلنج کرنے پر مُصر رہا اور اپنی جماعت کے اسماعیلی تشخص کو تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ معاملہ اس وقت عروج کو پہنچا جب ۱۸۶۶ء میں منحرف خوجوں نے اپنا مقدمہ بمبئ ہائی کورٹ

میں دائر کیا۔ اس کیس کی طویل سماعت کے دوران جو "آغاخان کیس" کے نام سے موسوم ہے امام نے اس جماعت کی تاریخ اور اپنی قیادت کے حقِ اختیار کے بارے میں مختلف دستاویزات پیش کیں۔ بالآخر ایک مفصّل فیصلہ سنایا گیا جو ہر اعتبار سے مدعیوں کے خلاف اور اسماعیلی امام کے حق میں تھا۔[۶۲] اس فیصلے نے برٹش انڈیا میں شیعہ امامی اسماعیلیوں کی ایک جماعت کے طور پر آغاخان کے خوجہ مریدوں کی حیثیت کو قانونی طور پر بحال کیا اور آغاخان کو بھی دورِ الموت کے ائمہ کے سلسلۂ نسب کے وارث اور اس جماعت کے روحانی سربراہ کی حیثیت سے تسلیم کیا۔[۶۳] مزید برآں اس تاریخی فیصلے نے تمام مروجہ واجبات پر جو خوجوں سے جمع کئے جاتے تھے جن میں دسوند یا دہ یک (1/10) بھی شامل تھا ان کے حقوق کی توثیق کی۔ اس کے بعد آغاخان کے اختیار کو جنہیں ان کے مرید سرکار صاحب یا پیر سلامت کے نام سے موسوم کرتے تھے برصغیر میں یا کسی دوسرے علاقے میں کسی بھی شدید چیلنج کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔

خوجوں کے روایتی جماعتی نظام کے ذریعے آغاخان اوّل بتدریج ان پر کنٹرول کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ انہوں نے خوجوں کے اہم اجتماعات کے عہدہ دار ذاتی طور پر مقرر کئے۔ ان عہدہ داروں میں ایک مکھی ہوتا تھا جو عام طور پر کسی بھی مقامی خوجہ جماعت کے سماجی اور مذہبی سربراہ کا فریضہ انجام دیتا تھا اور دوسرا اس کا معاون ہوتا تھا جسے کامڑیا کہا جاتا تھا۔ ایک خاص تعداد کی حامل ہر خوجہ جماعت کا ایک مکھی اور ایک کامڑیا ہوا کرتے تھے جن کے فرائض واضح اور مشخص ہوتے تھے جن میں مال واجبات جمع کرنا

اور جماعت خانہ یا مقام اجتماع میں مذہبی رسوم کی صدارت کرنا شامل ہوتا تھا۔ نزاری اسماعیلی جماعت اب بھی اسی روایتی ڈھانچے کے مطابق منظّم ہے، اور اصطلاح مکھی و کامڑیا کو جو سنسکریت الفاظ سے ماخوذ ہیں اور لفظ جماعت خانہ کو بھی بتدریج تمام غیر خوجہ اسماعیلی جماعتوں نے بھی اپنا لیا ہے۔ آغاخان اوّل نے اسماعیلیوں کے درمیان ادبی سرگرمیوں کے احیاء کی بھی حوصلہ افزائی کی۔ اس احیاء کے پیشروؤں میں سب سے نمایاں ان کا اپنا بڑا پوتا شہاب الدّین شاہ (متوفی ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء) تھے جنہوں نے نزاری تعلیمات کے اخلاقی اور عرفانی پہلوؤں پر فارسی زبان میں چند رسالے لکھے ہیں۔[۶۴]

نزاری اسماعیلیوں کے چھیالیسواں امام آغاخان اوّل حسن علیشاہ، کا ۶۴ سال تک ایک پرحوادث امامت کے بعد ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۱ء میں انتقال ہوا۔ انہیں بمبئ کے علاقہ مجگاؤں میں دفن کیا گیا جہاں ان کا مقبرہ ایک پرانے جماعت خانے کے پہلو میں ایک دلکش یادگار عمارت کے طور پر موجود ہے۔ آغاخان اوّل کے بعد ان کے فرزند ارشد آقا علیشاہ ان کے جانشین بنے جو ان کی قاچاری بیوی سے ان کے واحد فرزند تھے۔ سینتالیسویں امام کی ولادت ۱۲۴۶ھ/۱۸۳۰ء میں ایران کے محلات میں ہوئی تھی جہاں آپ نے اپنا بچپن گزارا تھا۔ آقا علی شاہ بعد میں ۱۲۶۹ھ/۱۸۵۳ء میں بمبئ پہنچے اور اس کے بعد آپ نے باقاعدگی کے ساتھ، خاص طور پر گجرات اور سندھ میں خوجہ جماعتوں کے درمیان دورے کئے۔ کچھ عرصے تک آپ نے کراچی میں بھی قیام کیا جہاں ۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ء میں آپ کے مستقبل کے جانشین سلطان محمد شاہ کی ولادت ہوئی۔

آقا علی شاہؒ نے چار سال کے ایک مختصر وقفے کیلئے نزاری اسماعیلیوں کی قیادت کی۔ اس عرصے کے دوران آپ نے زیادہ تر نزاریوں کے تعلیمی اور فلاحی معیاروں کو بہتر بنانے پر توجہ مرکوز کی۔ انہوں نے جماعتوں میں مروج گنانوں کو جمع کرنے کی بھی خاص کوششیں کیں اور اپنے مریدوں کی ایک جماعت کو متعلقہ مخطوطات حاصل کرنے اور انہیں جمع کرنے کی ذمہ داری سونپی۔ آغاخان دوم ایک ماہر کھلاڑی اور شکاری بھی تھے۔ آپ کا انتقال ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۵ء میں نمونیا کی وجہ سے ہوا جو ایک دن پونا کے نزدیک شکار کے دوران آپ کو لگا تھا۔ آپ عراق میں بمقام نجف اپنے آبائی مقبرے میں مدفون ہوئے۔

آقا علیشاہ کے بعد آپ کے واحد باز ماندہ فرزند سلطان محمد شاہ آپ کے جانشین بنے جنھوں نے اڑتالیسواں امام کی حیثیت سے نزاری اسماعیلیوں کی ۷۲ سال تک قیادت کی جو ان کے تمام اسلاف کے ادوار امامت سے طویل تر ہے۔ آپ ایک مسلمان اصلاح پسند اور سیاست داں کی حیثیت سے معروف ہوگئے جس کی وجہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے معاملات اور بین الاقوامی امور میں آپ کا نمایاں کردار تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کے حالات زندگی اور کارنامے بخوبی ثبت ہوئے ہیں۔[۶۵]

سلطان محمد شاہ آغاخان سوم نے ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۵ء میں بمبئی میں ایک رسمی تقریب میں اسماعیلی امامت کا منصب سنبھالا۔ اس وقت آپ کی عمر صرف آٹھ برس تھی۔ آپ کی پرورش آپ کی باصلاحیت والدہ شمس الملوک (متوفیہ ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۸ء) کی قریبی نگرانی میں ہوئی جو ایران کے بادشاہ فتح علی شاہ کی

پوتی تھیں، جبکہ آپ کے چچا آقا جنگی شاہ (متوفی ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۶ء) کو آپ کا سرپرست مقرر کیا گیا۔ آغاخان سوم نے بمبئی میں ایک سخت روایتی قسم کی تعلیم حاصل کی جس میں عربی اور فارسی کے علاوہ انگریزی زبان اور ادب سے واقفیت شامل تھی۔ اسماعیلی امام نے ۱۸۹۸ء میں پہلی بار یورپ کا دورہ کیا جہاں آپ نے بعد میں اپنی مستقل قیام گاہ قائم کی۔ سلطان محمد شاہ نے اپنی پوری زندگی میں حکومتِ برطانیہ کے ساتھ قریبی روابط برقرار رکھے اور اس حکومت سے متعدد اعزازات حاصل کیے۔ ان تعلقات سے انڈیا اور افریقہ میں جو برطانیہ کی شاہی حکومت کے ماتحت تھے ان کے مریدوں کو بے شمار فوائد ملے۔

آغاخان سوم نے ابتدا ہی سے اپنے مریدوں، خاص طور پر برصغیر اور مشرقی افریقہ کی نزاری جماعتوں کے معاملات کی جانب خصوصی توجہ دی۔ ان توجہات نے بتدریج مخصوص پالیسوں اور پروگراموں کی شکل اختیار کی۔ آپ نے ۱۸۹۹ء میں پہلی بار اپنے مشرقی افریقہ کے مریدوں سے ملاقات کی۔ نزاری خوجوں نے مغربی ہندوستان سے زنجبار کی جانب باقاعدہ طور پر نقل مکانی کی تھی اور وہاں پہلی بار اپنی نئی آبادی اور جماعت خانہ قائم کیا تھا۔ زنجبار کی جانب نزاری خوجوں اور ایشیا کے دوسرے لوگوں کی نقل مکانی میں ۱۸۴۰۔۷۰ء کے دوران خاص طور پر اضافہ ہوا جو ایک ایسا دور تھا جس میں اس جزیرے میں اقتصادی خوشحالی، تجارت میں بہتری اور کاروبار کے مواقع موجود تھے۔ جنگ عظیم اوّل کے زمانے تک نزاری خوجوں کی نئی آبادیاں مشرقی افریقی براعظم کے بہت سے شہری مراکز میں بھی پائی جاتی تھیں جن میں ممباسہ، دارالسّلام، نیروبی اور کمپالہ خاص طور پر شامل ہیں۔

۱۹۰۵ء میں اس وقت جب کہ امام مشرقی افریقہ میں تھے آپ کے خاندان کے بعض ارکان نے آپ کے خلاف بمبئی ہائی کورٹ میں ایک مقدمہ دائر کیا۔ عدالت کے فیصلے نے جو مدعیوں کے خلاف تھا جن کی قیادت آغاخان کی عم زاد بہن حاجی بی بی کررہی تھی اپنے خاندان اور جماعت کے اندر امام کے مقام کو اور بھی تقویت پہنچائی۔ اس فیصلے کے متعدد وسیع مضمرات تھے۔ مثلاً نزاری اسماعیلیوں کے تشخص کو خاص طور پر معین کیا اور انہیں اثناعشری شیعوں سے ممیّز کیا گیا۔ اس کے بعد آغاخان سوم نے منظّم کوششیں کیں تاکہ ان کے مریدوں کا تشخص اثناعشری شیعوں کے علاوہ سنّیوں سے بھی الگ ہو۔ چنانچہ ان کی مذہبی پالسی کافی عرصے تک اپنے مریدوں کے نزاری اسماعیلی تشخص کی بحالی یا ازسرنو بحالی پر مرکوز رہی جنہیں دوسرے مسلمان جماعتوں کی روایات کا بھی احترام کرنے کی ہدایت کی جاتی تھی۔ اس تشخص کی وضاحت ان دساتیر میں ہوئی ہے جن کا اعلان امام نے اپنے مریدوں کیلئے مختلف علاقوں میں کیا ہے جن میں‌سب سے پہلا آئین ۱۹۰۵ء میں زنجبار میں جاری کیا تھا۔ اس پالسی نے گاہ بگاہ ہونے والے ان تفرقوں کا خاتمہ کیا جو منحرف جماعتوں کی وجہ سے رونما ہوتے تھے اور ساتھ ہی اسماعیلیوں کے اپنے اردگرد کے سنّی یا اثناعشری جماعتوں میں ضم ہونے کا بھی خاتمہ کیا جس کی جڑیں تقیہ پر عمل کرنے کے صدیوں پرانے طریقے میں تھیں۔

اسماعیلی امام نے اس عرصے میں اصلاحی پالسیوں کی جانب روز افزوں توجہ دی جن سے نہ صرف ان کے مریدوں کو بلکہ دوسرے مسلمانوں کو بھی فائدہ

پہنچ سکتا تھا۔ انہوں نے مختلف تعلیمی اصلاحات کی مہم چلائی اور علیگڑھ میں محمدن انگلو اورینٹل کالج کو ایک ممتاز یونیورسٹی میں تبدیل کرنے میں رہنما کردار ادا کیا۔ نیز آپ آل انڈیا مسلم لیگ کے بانیوں میں سے ایک تھے۔ عین اسی وقت آغاخان سوم کو ہندوستان کے معاملات میں شمولیت کرنا پڑی اور ان اہم فیصلوں میں مؤثر طور پر شرکت کی جو برطانوی حکومت سے ہندوستان اور پاکستان کی آزادی کا سبب بنے۔ جنگ عظیم اوّل کے دوران امام نے انڈیا کے مستقبل سے متعلق اپنے نظریات ایک کتاب میں پیش کئے۔[٦٦] بعد میں ١٩٣٠ء کے عشرے میں انہوں نے لندن میں گول میز کانفرنس کے موقع پر ہندوستان کے مسلمانوں کی نمائندگی کی اور ہندوستان کی قسمت کے بارے میں دوسرے ممتاز شرکاء مثلاً مہاتما گاندھی اور مملکت پاکستان کے بانی محمد علی جناح کے ساتھ تبادلہ خیال کیا۔ بین اقوامی معاملات میں آغاخان سوم کی شمولیت اس وقت عروج کو پہنچی جب آپ ١٩٣٧ء میں جنیوا میں ایک نشست کے لئے لیگ آف نیشنز کے صدر منتخب ہوئے۔ اسماعیلی امام نے ١٩٣٥ء میں اپنی گولڈن جوبلی منائی جو ان کی امامت کے ٥٠ ویں سالگرہ کی علامت تھی۔

آغاخان نے اپنے مریدوں کے اسماعیلی تشخص کی وضاحت اور تعین کے ساتھ ساتھ تعلیم، صحت اور سماجی بہبود کے اعلیٰ معیاروں کے ساتھ ایک جدید مسلمان جماعت کی شکل میں ان کی حیثیت کو مستحکم بنانے اور انہیں دوبارہ منظم کرنے کے لئے بھی سخت کام کیا۔ تاہم ان اصلاحات پر عمل درآمد کے لئے مناسب اداروں اور انتظامی ڈھانچوں کی ضرورت تھی۔ چنانچہ جماعتی اداروں کے ایک جدید جال کی نشوونما امام کے اہم کاموں میں سے

ایک بنا جس کی خاطر آپ نے کئی عشروں تک اپنے وقت اور مالی وسائل کا بہت بڑا حصہ صرف کیا۔

۱۹۰۵ء میں آغاخان سوم نے تحریری قواعد و ضوابط کا ایک مجموعہ جاری کیا جس سے آپ کی جماعت کے لئے مشرقی افریقہ میں عملاً اوّلین آئین کی تشکیل ہوئی۔ یہ، اور بعد میں دوسرے علاقوں کے لئے جاری ہونے والے دساتیر جماعت کے عائلی قوانین کی بھی نمائندگی کرتے ہیں جن میں وراثت، شادی بیاہ، طلاق اور ولایت (قانونی سرپرستی) جیسے معاملات سے بحث کی گئی ہے۔[۶۷] ۱۹۰۵ء کا آئین، جس سے آغاخان سوم کی ادارہ جاتی اور ماڈرنائزیشن کی پالیسیوں کا آغاز ہوتا ہے، مشرقی افریقہ کے نزاری اسماعیلیوں کیلئے درجہ وار کونسلات کی شکل میں ایک جدید انتظامی ڈھانچے کی بھی پیش بینی کرتا تھا۔ بعد میں ایسے دساتیر پاکستان اور انڈیا کی اسماعیلی جماعتوں کیلئے بھی تیار کئے گئے جن کے ساتھ نظام کونسلات اور ان سے ملحقہ ادارے تھے۔ ان دساتیر میں نیشنل، ریجنل اور لوکل کونسلوں کی مختلف قسموں کے اختیارات اور فرائض متعین کئے گئے تھے۔ نظام کونسلات میں عہدہ داروں کی تقرری محدود عرصے کیلئے خود امام کرتے تھے اور ان (عہدہ داروں) کو کوئی مشاہرہ نہیں ملتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ آغاخان سوم نے اپنی جماعت کے اندر اعزازی سماجی خدمت کی، جو ایک مسلّمہ روایت تھی کامیابی سے حوصلہ افزائی کی۔ اسماعیلی دساتیر میں وقتاً فوقتاً ترمیمات کی گئیں تاکہ مختلف جماعتوں کے سیاسی اور سماجی اقتصادی حالات کے بدلتے ہوئے تقاضے پورے ہوں۔ یہ بات ذہن نشین ہو کہ آغاخان سوم نے تقریباً ۱۹۱۰ء سے اپنے مریدوں کے مذہبی رسوم و اعمال

میں بھی بعض تبدیلیاں متعارف کرائیں اور ان کی روحانی اور باطنی اہمیت پر زور دی۔ یہ تبدیلیاں نزاری اسماعیلیوں کو اثناعشری شیعوں سے مزید ممیز کرنے میں بھی مددگار ثابت ہوئیں، خاص طور پر ایران اور برصغیر میں جہاں اسماعیلیوں نے طویل عرصے تک تقیہ کی وجہ سے یا تو اثناعشری شیعوں کا لبادہ اوڑھ لیا تھا یا ان کے اندر ضم ہوگئے تھے۔ ان اقدامات نے نزاری اسماعیلیوں کے جداگانہ تشخص کی بھی حفاظت کی جو عین اسی وقت جدید سازی کے تجربے سے بھی گزر رہے تھے۔

اپنی اصلاحات میں آغاخان سوم نے بمبئی کی عدالت کے فیصلوں کی طرف توجہ دی جن میں ان کے خوجہ مریدوں کو ان خوجوں سے الگ کیا گیا تھا جنہوں نے سنّی یا اثناعشری جماعتوں میں شامل ہونے کو ترجیح دی تھی۔ عین اسی وقت ان فیصلوں نے اپنے مریدوں، جماعتی اثاثوں اور مالیات کے حوالے سے امام کے مقام کو واضح کیا تھا۔ اپنے امام کیلئے اسماعیلیوں کے عمیق خلوص اور عقیدتمندی نے جو انہیں "مولانا حاضر امام" کے نام سے یاد کرتے ہیں آغاخان سوم کے تمام اصلاحی اقدامات، یہاں تک کہ مذہبی رسوم میں تبدیلی کو بھی ان کے مریدوں کیلئے قابل قبول بنا دیا۔ تمام اسماعیلی دساتیر میں جماعت کے مذہبی اور انتظامی سربراہ کی حیثیت سے امام کی شخصیت کو مرکزی مقام حاصل تھا۔ وہ واحد شخص تھے جنہیں ان دساتیر کو تبدیل یا ان میں ترمیم کرنے کا اختیار حاصل تھا۔ آغاخان سوم نے اپنے مریدوں کے ساتھ قریبی روابط رکھے اور اپنی زبانی اور تحریری ہدایات یا فرامین کے ذریعے، جو اصلاحات متعارف کرانے کا ایک اور جماعتی میکانزم ہے ان کی رہنمائی کی۔[۶۸]

حقیقت یہ ہے کہ آغاخان سوم کی جدید سازی کی پالسی کا کھوج ان کے روحانی معاملات، تعلیم، سماجی بہبود، خواتین کی آزادی، مذہبی رواداری سے متعلق معاملات، ذاتی چال چلن اور کواوپریٹیو ایکنامک انٹرپرائزز کے بارے میں کئے ہوئے فرامین اور خطبوں میں لگایا جاسکتا ہے۔ امام کی اصلاحات میں مختلف سطحوں پر اسماعیلی مردوں اور خواتین یعنی دونوں کی تعلیم اور ان کی صحت کے معیاروں کے علاوہ جماعتی معاملات میں خواتین کی شمولیت کو خاص طور پر ترجیح دی گئی تھی۔ آغاخان سوم نے ان کی خدمت میں پیش ہونے والے مذہبی واجبات اور دوسرے نذرانے، نیز مختلف جوبلیوں کی تقریبات کے موقع پر جمع ہونے والے فنڈز کو اپنی جدید سازی کی پالسیوں کے مالی وسائل کے طور پر استعمال کیا۔ آپ نے اسی نصب العین کے ساتھ مختلف ادارے قائم کئے جن کے فوائد سے نہ صرف ان کے مرید بلکہ غیراسماعیلی بھی بہرہ ور ہوتے تھے۔ آپ نے مشرقی افریقہ، برصغیر ہند و پاکستان اور دوسرے علاقوں میں اسکولوں، تربیتی اداروں، کتب خانوں، ورزشی اور تفریحی کلبوں، ڈسپنسریوں اور ہسپتالوں کا ایک جال قائم کیا اور اس کی دیکھ بھال کی۔[۶۹]

بیسویں صدی کے ابتدائی عشروں تک غیر خوجہ نزاری اسماعیلیوں نے اپنی سابقہ اہمیت و فوقیت بڑی حد تک کھوئی تھی۔ شام میں نزاری اسماعیلیوں نے زیادہ تر ائمہ کے محمد شاہی (یامومنی) سلسلہ امامت کو تسلیم کیا تھا جبکہ سیاسی اعتبار سے عثمانیوں کی وفادار رعیت رہے تھے۔ ان کی وقتاً فوقتاً اپنے ہمسائے نصیریوں (علویوں) کے ساتھ جھڑپیں بھی ہوتی تھیں جو اکثر ان کے قلعوں پر قبضہ کرتے تھے اور ان کے ادب کو تباہ کرتے تھے۔ ۱۸۴۰ء کے عشرے

کے آغاز میں قدموس کے ایک مقامی اسماعیلی رہنما نے عثمانی حکمرانوں کے سامنے ایک عریضہ پیش کیا اور اس میں شام کے اسماعیلیوں کی آبادکاری کیلئے سلمیہ کی دوبارہ بحالی کی اجازت طلب کی جو اس وقت کھنڈرات کی شکل میں تھا، اور اپنے مقصد میں کامیاب ہوا۔ اس سے شام کی جماعت کی جدید تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ اس عرصے میں ۱۲۱۰ھ/۱۷۹۶ء سے شام کے نزاریوں نے، جن کا تعلق محمد شاہی سلسلے سے تھا اپنے امام محمد الباقر کے بارے میں کچھ بھی نہیں سنا جو اپنے اسلاف کی طرح انڈیا میں رہتا تھا۔ جب اپنے امام کا سراغ لگانے میں ان کی کوشش ناکام ثابت ہوئی تو شام کے محمد شاہیوں کی اکثریت نے ۱۳۰۴ھ/۱۸۸۷ء میں اپنی بیعت قاسم شاہی سلسلۂ ائمہ کی جانب منتقل کی جس کی نمائندگی اس وقت آغاخان سوم کررہے تھے۔ یہ اسماعیلی جن کی تعداد اس وقت تقریباً اسی ہزار (۸۰،۰۰۰) نفوس پر مشتمل ہے سلمیہ اور اس کے گرد و نواح کے دیہاتوں میں رہتے ہیں۔ تاہم ایک اسماعیلی اقلیت جو مصیاف اور قدموس میں متمرکز ہے محمد شاہی سلسلے کا وفادار رہی ہے اور اس وقت بھی اپنے امام مستور کے ظہور کے انتظار میں ہے۔ یہ اسماعیلی جن کی تعداد تقریباً پندرہ ہزار (۱۵،۰۰۰) نفوس ہے (جو مقامی طور پر جعفریّہ کے نام سے معروف ہیں) اس وقت محمد شاہی نزاریوں کی واحد باقیماندہ جماعت ہیں۔ متعدد اسماعیلی متون کے مصحح اور مشہور محقق عارف تامر (متوفی ۱۹۹۸ء) کا تعلّق اسی جماعت سے تھا۔[۷۰]

۱۲۵۷ھ/۱۸۴۱ء میں آغاخان اوّل کی روانگی کے بعد ایران کے نزاری اسماعیلی مؤثر قیادت کے بغیر رہ گئے تھے۔ ایران کی منتشر اور چھوٹی سی جماعت

نے ایک بار پھر اثناعشری شیعیت کے لبادے میں شدید تقیہ کی راہ اختیار کی جو وہاں کا سرکاری مذہب تھا۔ بعد میں بمبئی سے آغاخان اوّل نے میرزا حسن نامی کسی شخص کو جس کا تعلق جنوبی خراسان کے گاؤں سدہ سے تھا اپنے ایرانی مریدوں کے معاملات کی دیکھ بھال کیلئے مقرر کیا۔ تقریباً ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء میں میرزا حسن کی وفات کے بعد اس کا بیٹا مراد میرزا نے اس کے اہم منصب پر قبضہ کیا۔ اس وقت تک ایران اسماعیلیوں کا اپنے امام کے ساتھ کسی بھی قسم کا براہ راست رابطہ نہیں تھا جس کی وجہ سے مراد میرزا کو اسماعیلیوں کی قیادت کا شوق دامن گیر ہوا۔ خاص طور پر اس نے مرتبہ حجّی کا دعویٰ کیا اور جماعت سے کلّی اطاعت کا مطالبہ کیا۔ ۱۹۰۸ء کے حاجی بی بی کیس میں مراد میرزا نے آغاخان سوم کے خلاف مدعیوں کا ساتھ دیا اور آپ کی قیادت کو چیلنج کیا۔ بعد میں مراد میرزا نے حاجی بی بی کا بیٹا صمد شاہ کو بحیثیت امام تسلیم کیا۔ اس دعویٰ کو جنوبی خراسان کے اسماعیلیوں کی ایک جماعت نے قبول کیا جو مراد میرزائی کے نام سے معروف ہوئے۔ ۱۹۲۰ء کے عشرے تک صمد شاہ نے امام کے ساتھ اپنے اختلافات ختم کئے تھے اور امام نے انہیں ایک مشن پر ہنزہ بھیج دیا تھا۔ مگر منحرف مراد میرزائی دوبارہ اصل نزاری اسماعیلی جماعت میں شامل نہیں ہوئے۔ ۱۹۴۰ء کے عشرے تک سدہ اور اردگرد کے اکثر مراد میرزائیوں نے جن کی قیادت اس وقت مراد میرزا کی بیٹی بی بی طلعت کررہی تھی شیعہ اثناعشری مذہب اختیار کیا تھا۔

اس عرصے میں آغاخان سوم نے محمد بن زین العابدین کے ذریعے جو فدائی خراسانی کے نام سے زیادہ معروف ہیں اور اس زمانے کے سب سے

زیادہ صاحب علم ایرانی اسماعیلی تھے ایرانی جماعت پر اپنا کنٹرول بحال کرنے کی کوشش کی۔ فدائی خراسانی نے ۱۳۱۳۔۱۳۲۴ھ/۱۸۹۶۔۱۹۰۶ء کے دوران امام سے ملنے کیلئے تین بار بمبئی کا سفر اختیار کیا اور امام نے انہیں ایرانی نزاریوں کے مذہبی معاملات کا انچارج معلّم یا استاد مقرر کیا۔ فدائی خراسانی نے ایران میں مختلف مقامات کے اسماعیلیوں سے باقاعدہ ملاقاتیں کیں، ان کے ورثے کے بارے میں انہیں سمجھا دیا اور آغاخان سوم کیلئے از سرِنو ان کی بیعت حاصل کی۔ انہوں نے عقیدے پر عمل کرنے کے بارے میں بھی امام کی ہدایات پہنچا دیں اور ان کے اندر جماعت کے تشخص کی بحالی اور اس کے تحفظ کا احساس پیدا کیا۔ ایرانی نزاریوں نے اس وقت تک اپنے دینی مراسم زیادہ تر اثناعشری شیعی شکل میں اور اثناعشریوں کے ساتھ ادا کئے تھے۔ اب انہیں خود کو اثناعشریوں سے جدا کرنے اور نزاری خوجوں کی طرح ایک جداگانہ دینی جماعت کی حیثیت سے اپنا تشخص دوبارہ بحال کرنے کا حکم دیا۔ اس قسم کے اقدامات میں سے ایک قدم یہ تھا کہ وہ اپنی روزمرہ کی عبادت کے آخر میں اپنے تمام اماموں کے نام پڑھ لیا کرتے تھے۔ نیز مسجدوں میں یا مخصوص مذہبی موقعوں پر اثناعشریوں کے ساتھ شامل ہونے کی بھی حوصلہ شکنی کی گئی تھی۔ ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۳ء میں فدائی خراسانی کی وفات کے زمانے تک آغاخان سوم نے ایرانی جماعت پر اپنا اقتدار قائم کیا تھا۔

آغاخان سوم نے اپنی جدید سازی کی پالیسیوں کو، خاص طور پر تعلیم کے میدان میں محدود پیمانے پر ایران تک وسعت دی۔ خراسان میں، جہاں جدید زمانے میں جماعت کی اکثریت متمرکز ہے، ہر اسماعیلی گاؤں کیلئے ایک اسکول کی

پالسی پر کامیابی سے عملدرآمد ہوا۔ اس وقت ایران میں تقریباً تیس ہزار اسماعیلی موجود ہیں جن میں سے نصف صوبہ خراسان میں رہتے ہیں۔ ایران کی دوسری نزاری جماعتیں تہران، محلات اور اس کے نواحی دیہاتوں کے علاوہ کرمان کے شہروں مثلاً شہر بابک، سیرجان، یزد اور اس کے اردگرد کے دیہاتوں میں رہتے ہیں۔ بہت سے دیہاتوں کے باشندے آپس میں رشتہ دار ہیں جن میں اسماعیلی بھی ہیں اور اثناعشری شیعہ بھی، جو صدیوں تک تقیہ پر عمل کرنے اور علاقے کی غالب اکثریتی جماعت میں مدغم ہونے کا نتیجہ ہے۔[۷۱]

افغانستان اور سنٹرل ایشیا کے علاوہ پاکستان کے شمالی علاقہ جات میں مقیم نزاری اسماعیلی جماعتوں کی جدید تواریخ کے بارے میں زیادہ معلومات دستیاب نہیں ہیں۔ ان پہاڑی علاقوں کے اسماعیلی جو ہندوکش، قراقرم اور پامیر کے دشوارگزار پہاڑی سلسلوں کے درمیان رہتے ہیں تاریخی اعتبار سے دوسری جماعتوں سے الگ تھلگ رہے ہے۔ حالیہ زمانے تک وہ اپنے امام یا ان کے مقرر کردہ نمائندوں کے ساتھ باقاعدہ رابطے سے بھی محروم تھے۔ نتیجتاً مرکزی ایشیا اور اردگرد کے اسماعیلیوں کی نشو و نما اپنے خلیفوں کی مقامی قیادت میں نسبتاً خودمختاری سے ہوئی ہے جو ان کی جماعت کے سب سے باعلم ارکان ہوتے ہیں اور دینی رسوم کی ادائیگی میں سربراہ کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ ان اسماعیلیوں نے جو بدخشان کے علاقے میں متمرکز ہیں ایک مقامی ادبی روایت تیار کی ہے جو ناصر خسرو کی تحریروں کے علاوہ جن کا وہ انتہائی احترام کرتے ہیں بعض مقامی رسوم پر مبنی ہے، مثلاً متوفی کے لئے "چراغ روشن" کی رسم۔ جیسا کہ مذکور ہوا، باقی ماندہ نزاری اسماعیلی ادب کا ضخیم حصہ جو متعدد نجی مجموعوں کی شکل میں ہے بدخشان میں خفیہ طور پر محفوظ رکھا گیا ہے۔

افغانستان اور مرکزی ایشیا کے اکثر اسماعیلی بدخشان کے نزاری اسماعیلی شمار ہوتے ہیں۔ ان کی زبان زیادہ تر فارسی اور تاجکی ہے جو سنٹرل ایشیا کی فارسی کی ایک قسم ہے۔ انیسویں صدی کے دوران بدخشان کا شمالی حصہ سنٹرل ایشیا کے مختلف خانات میں ضم کیا گیا، مگر اس علاقے کا بڑا حصہ سلطنت روس کے روزافزوں کنٹرول میں رہا جبکہ برٹش نے بھی افغانستان کے علاقے میں خاص بدخشان تک اپنے سیاسی اثرورسوخ کو وسعت دی۔ ان سیاسی حقائق کو ۱۸۹۵ء میں اس وقت رسمی طور پر تسلیم کیا گیا جب اینگلو رشئین بونڈری کے ایک کمیشن نے اس علاقے میں دریائے پنج کے دائیں طرف کا حصہ، جو آمو دریا (جیحون) کا اہم سرچشمہ ہے بخارا کے خانات کے سپرد کیا جس پر اس وقت روسیوں کا قبضہ تھا، جبکہ بائیں کنارے کو افغانستان کا قلمرو قرار دیا جس کا اہم شہر فیض آباد تھا۔ ان حالات کی وجہ سے بدخشان میں اپنے مریدوں کے ساتھ براہ راست روابط برقرار رکھنا آغاخان سوم کیلئے دشوار ہوا اور جب مرکزی ایشیا سویت یونین کا حصہ بن گیا تو یہ مشکلات ناقابل تسخیر ہوگئیں۔ آغاخان سوم کا اپنے سنٹرل ایشیا کے مریدوں کے ساتھ آخری رابطہ غالباً ۱۹۲۳ء میں ایک نزاری خوجہ عہدہ دار (پیر) سبز علی (متوفی ۱۹۳۸ء) کے ذریعے ہوا تھا۔ موصوف کو امام نے اپنے نمائندے کے طور پر وہاں بھیجا تھا۔ ۱۹۲۵ء میں سویت حکومت نے سوشلسٹ سویٹ ریپبلک آف تاجکستان کے ایک صوبے کی حیثیت سے گورنو بدخشان کو خودمختار صوبہ بنا دیا جس کا صدر مقام خاروغ ہے۔ ۱۹۹۱ء میں سویٹ یونین کے ٹوٹ جانے تک تاجکستان کے اسماعیلی اپنے امام سے مکمل طور پر منقطع تھے اور سویت رژیم کی مذہب کے خلاف پالیسیوں کی وجہ سے انہیں اپنے عقیدے پر عمل کرنے کی اجازت نہیں تھی۔[۷۲]

بعض علاقوں مثلاً چترال اور گلگت میں، جو اس وقت پاکستان کے شمال میں واقع ہیں چھوٹی چھوٹی اسماعیلی جماعتیں موجود ہیں جن کی تاریخ غالباً دور انجدان تک جاتی ہے۔ ہنزہ میں اس وقت شمالی پاکستان کی سب سے بڑی جماعت ہے، (جہاں تقریباً پچاس ہزار نفوس ہیں) اور ایسا دیکھائی دیتا ہے کہ وہاں بھی اسماعیلیت در اصل اسی (یعنی انجدان کے) دور میں پھیلی ہے۔ تاہم ہنزہ کے لوگوں نے تیرہویں/انیسویں صدی سے قبل کسی زمانے میں اثناعشری شیعہ مذہب اختیار کیا تھا۔ انیسویں صدی عیسوی کے ابتدائی عشروں کے دوران ہمسایہ ملک بدخشان سے آنے والے داعیوں نے ہنزہ میں دوبارہ نزاری اسماعیلی مذہب رائج کیا۔[۷۳] ہنزہ پر کئی صدیوں تک میروں کا ایک خاندان خودمختاری سے حکومت کررہا تھا جس کا پایہ تخت بلتت، موجودہ کریم آباد تھا۔ ۱۹۷۴ء کے بعد یہ علاقہ فیڈرل گورنمنٹ آف پاکستان کا حصہ بن گیا۔ سلیم خان (متوفی ۱۲۳۹ھ/ ۱۸۲۳ء) ہنزہ کا پہلا میر تھا جس نے نزاری اسماعیلی مذہب اختیار کیا تھا۔ بعد میں ۱۲۵۴ھ/۱۸۳۸ء میں اس کا بیٹا اور جانشین میر غضنفر کے دور حکومت میں بدخشان کے داعیوں نے ہنزہ کی پوری آبادی کو اسماعیلی مذہب میں داخل کیا۔ ان داعیوں نے نومذہبوں کو اسماعیلی عقائد کی تعلیم دینے کیلئے مقامی خلیفوں کی بھی تربیت کی۔ اس کے بعد ہنزہ کے لوگوں نے خود کو مولائی کے نام سے موسوم کیا اسلئے کہ وہ اسماعیلی امام کی پیروی کرتے تھے جنہیں وہ مولا کے نام سے یاد کرتے تھے۔ ۱۸۹۱ء میں ہنزہ، نگر، چترال اور اردگرد کے دوسرے علاقے برٹش انڈیا میں ضم کیۓ گیۓ۔ بعد میں آغاخان سوم نے میر صفدر خان (۱۸۸۶ـ۱۹۳۱ء) اور اس کے جانشینوں کے ساتھ قریبی

روابط قائم کیئے۔[74] امام کا نمائندہ سبز علی نے بھی ہنزہ کا دورہ کیا جہاں انہوں نے ۱۹۲۳ء میں جماعت خانے قائم کیئے۔ ہنزہ کے نزاریوں کے پاس بھی اسماعیلی متون کا ایک مجموعہ ہے جو در اصل ان کے ہم مذہبوں کے توسط سے بدخشان میں محفوظ رہا ہے اور کم و بیش ان کے مذہبی رسوم بھی ایک جیسے ہیں۔ چین کے صوبہ سنکیانگ میں یار قند اور کاشغر میں بھی چھوٹی چھوٹی جماعتیں پائی جاتی ہیں جن کی تاریخ کے بارے میں کوئی خاص معلومات دستیاب نہیں ہیں۔ چین کے اسماعیلیوں کو جن کی زبان ترکی ہے وہاں کی کمونسٹ حکومت نے باہر کی دنیا کے ساتھ رابطہ کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔

نزاری اسماعیلیوں کے اڑتالیسواں امام سر سلطان محمد شاہ آغاخان سوم اپنی جدید سازی کی پالسی میں حقیقی معنوں میں کامیاب تھے۔ انہوں نے ایک روحانی پیشوا اور مسلمان اصلاح پسند کی حیثیت سے تیزی کے ساتھ بدلنے والی دنیا کے چیلنجوں کا جواب دیا اور اپنے مریدوں کیلیے جو مختلف ممالک میں رہتے ہیں ایک ترقی پسند جماعت کی حیثیت سے ایک ممیّز اسلامی تشخص کے ساتھ بیسویں صدی میں زندگی بسر کرنا ممکن بنادیا۔ ان کی اصلاحات اور کارناموں کا مکمل جائزہ اس کتاب کی گنجایش سے باہر ہے۔ آغاخان سوم کا ۱۳۷۶ھ/۱۹۵۷ء میں جینوا کے نزدیک اپنے ویلا میں انتقال ہوا اور بعد میں مصر کے شہر اسوان میں اپنے دائمی آرامگاہ میں مدفون ہوئے جہاں سے دریائے نیل کا نظارہ ہوتا ہے۔ سلطان محمد شاہ نے چار شادیاں کیں اور دو بیٹے ہوئے جن میں سے ایک پرنس علی خان (۱۹۱۱۔۶۰) اور دوسرا پرنس صدرالدین (متولد ۱۹۳۳ء) ہیں۔ انہوں نے اپنے وصیت نامے میں وضاحت کی کہ دنیا

کے بدلتے ہوئے حالات کے پیش نظر یہ اسماعیلیوں کے بہترین مفاد میں ہوگا کہ ان کے بعد آنے والے امام ایک ایسا شخص ہوں جن کی پرورش اور تعلیم حالیہ زمانے میں ہوئی ہو۔ نتیجتاً انہوں نے امامت کیلئے اپنے وارث کی حیثیت سے اپنے پوتے کریم کو اپنا جانشین بنادیا جو علی خان کے فرزند ہیں۔

آپ کے مرید آپ کو مولانا حاضر امام شاہ کریم الحسینی کے نام سے یاد کرتے ہیں جو انچاسویں امام ہیں، اور نزاری اسماعیلیوں کے امامِ حاضر ہیں، اور آغاخان کے لقب سے ملقب ہونے والے چوتھے امام ہیں۔ بین الاقوامی سطح پر آپ ہز ہائی نس پرنس کریم آغاخان چہارم کے نام سے معروف ہیں۔ آغاخان چہارم کی ولادت ۱۹۳۶ء میں جنیوا میں ہوئی اور سویزرلینڈ کے ایک خاص اسکول لی روزی (Le Rosey) اور ہارورڈ یونیورسٹی سے تعلیم حاصل کی جہاں سے ۱۹۵۹ء میں آپ نے اسلامی تاریخ میں گریجویشن کی ڈگری حاصل کی۔

موجودہ اسماعیلی امام نے اپنے دادے کی جدید سازی کی پالسیاں جاری رکھی ہیں اور ان میں بنیادی وسعت پیدا کی ہے، اور اپنی طرف سے بھی اپنی جماعت کے فائدے کیلئے بہت سے نئے پروگراموں اور اداروں کو ترقی دی ہے۔ عین اس وقت آپ نے اپنی توجہ طرح طرح کے سماجی، ترقیاتی اور ثقافتی مسائل کی جانب مبذول کی جو مسلمانوں اور تیسری دنیا کے ممالک کے وسیع تر مفاد میں ہے۔ ۱۹۹۷ء تک، جب کہ اسماعیلیوں نے ان کی امامت کی چالیسویں سالگرہ منائی تھی، آغاخان چہارم نے نہ صرف اسماعیلی امام کی حیثیت سے بلکہ ایک ایسے مسلمان رہنما کی حیثیت سے بھی جن کی جدیدیت کے تقاضوں اور پیچیدگیوں پر گہری نظر ہو اور طریق اظہار اور تشریحات کی گونا

گونی کے ساتھ اسلامی تہذیب و تمدن کی بہتر سمجھ کو ترقی دینے کیلئے خود کو وقف کیا ہو، کارناموں کا ایک دلکش ریکارڈ قائم کیا۔

آغاخان چہارم اپنی جماعت کے روحانی اور دنیوی معاملات کی قریبی نگرانی کرتے ہیں۔ آپ ایشیا، افریقہ، یورپ اور شمالی امریکہ کے مختلف حصوں کے اپنے مریدوں سے باقاعدہ ملاقاتیں کرتے ہیں اور اپنے فرامین کے ذریعے ان کی رہنمائی کرتے ہیں۔ انہوں نے جماعتی انتظامیہ کا ایک مفصّل کونسل سسٹم برقرار رکھا ہے جس کی نشو و نما ان کے جد امجد نے کی تھی اور اسے ۱۹۷۰ء کے عشرے سے اپنے مریدوں کی مشرقی افریقہ اور برصغیر سے مغرب کی جانب بڑے پیمانے پر ہونے والی نقل مکانی کو مدنظر رکھتے ہوئے یورپ، یونائٹڈ اسٹیٹس اور کنیڈا کے علاقوں تک وسعت دی ہے۔ ان اسماعیلی مہاجرین کیلئے تعلیم کے اعلیٰ معیاروں اور اہم کاروباری فہم و فراست نے اپنے اپنائے ہوئے ممالک کی اقتصادی زندگیوں میں جذب ہونا آسان بنادیا ہے۔ سلطان محمد شاہ نے مشرقی افریقہ، انڈیا اور پاکستان کے اپنے خوجہ مریدوں کو علیحدہ علیحدہ دساتیر دئے تھے۔ ۱۹۸۶ء میں جماعت کی آئینی تاریخ میں اس وقت ایک نئے باب کا آغاز ہوا جب ان کے امام نے "دی کنسٹیٹیوشن آف دی شیعہ امامی اسماعیلی مسلمز" کے نام سے پوری دنیا کے اپنے تمام مریدوں کیلئے ایک عالمی دستاویز کا اعلان کیا۔ ۱۹۸۶ء کے آئین کا دیباچہ اسلام کے بنیادی عقائد کی توثیق کے بعد امام کی تعلیم پر زور دیتا ہے جس کی روحانی روشنی کی راہ پر جماعت کی رہنمائی کے علاوہ مادی دنیا کی بہتری کیلئے بھی ضرورت ہے۔ اس آئین کی بنیاد پر اب دنیا کے تقریباً چودہ حصّوں میں جہاں نزاری اسماعیلی

متمرکز ہیں جن میں انڈیا، پاکستان، شام، کینیا، تنزانیہ، فرانس، پرتگال، برطانیہ کنیڈا اور ریاستہائے متحدہ امریکہ شامل ہیں ملحقہ اداروں سمیت کونسلات کا ایک یکسان نظام سرگرم عمل ہے۔

نظام کونسلات کو بعض اسماعیلی جماعتوں تک ہنوز وسعت نہیں دی گئی ہے جن میں فارسی بولنے والی جماعتیں مثلاً ایران افغانستان اور تاجکستان شامل ہیں۔ ان جماعتوں کا انتظام متبادل طریقوں پر چلایا جاتا ہے جو مخصوص کمیٹیوں پر مبنی ہے۔ حالیہ سالوں میں تاجکستان میں بدخشان کے اسماعیلیوں کے مذہبی اور سماجی اقتصادی معلاملات کی جانب خصوصی توجہ دی گئی ہے جو ۱۹۹۱ء میں مرکزی ایشیا کی خود مختار جمہوریتوں کے قیام کے بعد اپنی جبری تنہائی سے ابھر کر سامنے آئے ہیں۔ تاجکستان کے اسماعیلیوں کو جن کی تعداد تقریباً دو لاکھ نفوس پر مشتمل ہے ۱۹۹۵ء میں پہلی بار اپنے امام کو دیکھنے کا موقع ملا۔ اس وقت تک تاجک بدخشان کیلئے آغاخان چہارم کے انسان دوستی اور ترقیاتی امداد نے ان کے پامیر ریلیف انڈ ڈیویلوپمنٹ پروگرام کے ذریعے اس علاقے کو ایک قریب الوقوع اقتصادی تباہی سے بچا لیا تھا۔ بدخشان کے اسماعیلی جو سویٹ رژیم کے شدید دباؤ میں تھے جمہوریہ تاجکستان کے صوبہ گورنو بدخشان میں شغنان، روشان اور دوسرے علاقوں میں ہزاروں کی تعداد میں اپنے امام کیلئے اپنی بیعت کی تجدید کرنے کیلئے جمع ہوگئے۔ آغاخان نے ۱۹۹۸ء میں دوسری بار اپنے تاجکستان کے مریدون سے ملاقات کی۔

نزاری اسماعیلیوں نے اپنے جماعت خانوں کے ساتھ مقامی جماعتوں کی شکل میں اپنے مذہبی اور سماجی نظام کا روایتی ڈھانچہ برقرار رکھا ہے۔ ہر مقامی

جماعت کے اجتماعی معاملات ایک مکھی اور کامڑیا کے ماتحت رہے ہیں جو اس وقت خزانچی کے فرائض بھی انجام دیتا ہے۔ یہ عہدہ دار مختلف مخصوص مواقع، مثلاً شادی بیاہ کی تقریبات، تجہیز و تکفین کے رسوم اور روزمرہ کی جماعتی عبادات میں شریک ہوتے ہیں اور انہیں انجام دیتے ہیں۔ مال واجبات جمع کرنا بھی ان کی ذمہ داری ہے۔ آغاخان سوم کے زمانے سے جماعت کے عام مفاد سے تعلق رکھنے والے مذہبی معاملات، جن میں نزاری اسماعیلیوں کی دینی تعلیم خاص طور پر شامل ہے مخصوص اداروں کے سپرد ہیں جو شروع میں ''اسماعیلیہ ایسوسی ایشنز'' کہلاتے تھے۔ یہی ادارے ۱۹۸۷ء کے بعد ''اسماعیلی طریقہ اینڈ ریلیجس ایجوکیشن بورڈ'' (ITREB) کے نام سے موسوم کئے گئے ہیں جن کے اپنے قومی، علاقائی اور مقامی سلسلہ ھائے مراتب ہیں اور مذہبی لٹریچر کی تقسیم کے بھی ذمہ دار ہیں جس میں (دینی) اسکولوں کے نصابی کتب بھی شامل ہیں جو پوری دنیا کے اسماعیلی طلباء کیلئے تیار کی گئی ہیں۔

جدید زمانے کے نزاری اسماعیلی مرید سازی کی سرگرمیوں میں مصروف نہیں ہیں، لہٰذا نظام دعوت بھی برقرار نہیں ہے۔ تاہم جماعت کے مذہبی کارکن موجود ہیں جنہیں معلّم اور واعظ کہا جاتا ہے جو جماعت کے افراد کیلئے دینی تعلیم فراہم کرنے کا اہم ترین کام سر انجام دیتے ہیں اور مخصوص موقعوں پر وعظ و نصیحت بھی کرتے ہیں۔

آغاخان چہارم نے افریقہ اور ایشیا کے بعض علاقوں میں اپنے مریدوں کے علاوہ غیر اسماعیلی آبادیوں کے لئے بھی سماجی اقتصادی اور تعلیمی فوائد کی بہت سی نئی پالسیوں، پروگراموں اور منصوبوں کا آغاز کیا ہے۔ اس مقصد کی

خاطر انہوں نے اپنے جد امجد کی رکھی ہوئی بنیاد کو آگے بڑھا دیا ہے اور اداروں کا ایک پیچیدہ جال معرض وجود میں لایا ہے جسے عام طور پر دی آغاخان ڈیویلوپمنٹ نیٹ ورک (AKDN) کہا جاتا ہے۔ اے۔ کے۔ ڈی۔ این۔ سماجی، اقتصادی اور ثقافتی ترقی سے تعلق رکھنے والے منصوبوں پر عملدرآمد کرتا ہے اور اپنی غیر منافع بخش سرگرمیوں پر اوسطاً سالانہ ایک سو ملین امریکی ڈالر صرف کرتا ہے۔

امام کے اداروں کا جال سماجی ترقی کے میدان میں مشرقی افریقہ، سنٹرل ایشیا، پاکستان اور ہندوستان میں خاص طور پر فعال رہا ہے اور صحت، تعلیم، ہاوسنگ سروسز اور دیہی ترقیاتی منصوبوں پر عمل کیا ہے۔ آغاخان فاونڈیشن کے ذریعے جو ۱۹۶۷ء میں قائم ہوا ہے ان میں سے اکثر علاقوں کی ترقی میں مدد کی گئی ہے یا ان کے مالی وسائل پورے کئے گئے ہیں۔ جہاں آغاخان سوم نے اپنی جماعت کے اندر جدید تعلیمی اصلاحات میں پیشقدمی کی تھی وہاں ان کے پوتے نے اسماعیلی امامت کی اس بنیادی توجہ اور دلچسپی کی بنیاد پر ان اصلاحات کو جاری رکھا اور انہیں اعلیٰ تعلیم اور تعلیمی تربیتی اداروں تک وسعت دی۔ اس سلسلے میں دی انسٹیٹیوٹ آف اسماعیلی اسٹیڈیز، جو عام اسلام اور اسماعیلی مذہب پر تحقیقات کو آگے بڑھانے کیلئے ۱۹۷۷ء میں لندن میں قائم ہوا ہے اور آغاخان یونیورسٹی کا ذِکر لازمی ہے جس کے ساتھ ایک فیکلٹی آف میڈیسن، نرسنگ، ایجوکیشن اور ایک ملحقہ ہسپتال ہے جس کا افتتاح ۱۹۸۵ء میں کراچی میں ہوا ہے۔ امام حاضر نے نوجوان اسماعیلیوں کی حوصلہ افزائی کی ہے کہ وہ ایک متوازن روحانی اور مادی زندگی کو اپنا نصب العین بنائیں اور تعلیم

میں مہارت اور اکیڈیمک ایکسیلنس حاصل کریں تاکہ ان کے مرید اکیسویں صدی کی میریٹوکریٹک دنیا کے ساتھ مقابلہ کرنے کیلئے تیار ہوجائیں۔ آغاخان چہارم نے اقتصادی ترقی کے میدان میں بھی بہت سے منصوبوں اور خدمات کی حوصلہ افزائی کی ہے۔ اس عام میدان کی سرگرمیاں سلف ہیلپ فینانس اور انشورنس سے لیکر صنعتی مہمات اور سیاحت کی ترقی تک پھیلی ہوئی ہیں جو آغاخان فنڈ فار اکنامک ڈیویلوپمنٹ کی مجموعی نگرانی میں ہیں۔

اسماعیلیوں کے امام حاضر نے اپنا بہت سا وقت اور مادی وسائل اسلام کی جسے نہ صرف ایک دین بلکہ مع اپنے گونا گوں سماجی، عقلی اور ثقافتی روایات کے دنیا کی ایک عظیم سویلائزیشن کی حیثیت بھی حاصل ہے بہتر سمجھ کو آگے بڑھانے کیلئے بھی صرف کئے ہیں۔ اس مقصد کیلئے انہوں نے اسلامی معاشروں کے ثقافتی ورثے کے تحفظ اور احیاء کیلئے نئے نئے پروگراموں کا آغاز کیا ہے۔ یہاں سب سے اعلیٰ ادارہ دی آغاخان ٹرسٹ فار کلچر ہے جسے ۱۹۹۸ء میں اس مقصد کیلئے جینوا میں قائم کیا گیا تھا تاکہ تاریخی اور ہم عصر سیاق میں ماحول سازی کی اہمیت سے آگاہی کو فروغ دیا جائے اور فن تعمیر میں ایکسیلنس کی تلاش کی جائے۔ اب آغاخان ایوارڈ فار آرکٹیکچر اس ٹرسٹ کی ذمہ داری میں ہے جو مختلف اسلامی معاشروں میں فن تعمیر سے تعلق رکھنے والے غیر معمولی کارناموں کے اعتراف اور ان کی حوصلہ افزائی کی خاطر ۱۹۸۷ء میں قائم ہوا ہے۔ دی آغاخان پروگرام فار اسلامک آرکٹیکچر کا مقصد فن تعمیر کے ماہرین اور منصوبہ سازوں کی تعلیم و تربیت ہے تاکہ جدید اسلامی معاشروں کی ضروریات پوری کی جائیں۔ یہ ادارہ ۱۹۷۹ء میں ہارورڈ یونیورسٹی اور میساچوسٹس انسٹیٹوٹ

آف ٹیکنالوجی (MIT) میں قائم ہوا ہے۔ نیز دی ہسٹورک سٹیز سپورٹ پروگرام کا مقصد قاہرہ اور زنجبار جیسے مسلمانوں کے تاریخی شہروں میں عمارتوں اور پبلک مقامات کا تحفظ اور بحالی ہے۔ یہ ادارہ ۱۹۹۰ء کے عشرے میں قائم ہوا ہے۔ آغاخان چہارم اپنے تمام اداروں کے کاموں میں ذاتی دلچسپی لیتے ہیں اور اپنے سیکریٹریٹ کے ذریعے جو پیرس کے نزدیک ایگلیمونٹ میں ہے ان کی سرگرمیوں کو منظّم بناتے ہیں۔(۷۵)

نزاری اسماعیلی جو ایک مسلمان اقلیت کی حیثیت سے بہت سے ممالک میں منتشر ہیں سقوط الموت سے لیکر حالیہ زمانے تک تقریباً بلا انقطاع دباؤ اور مذہبی جبروتشدد کے شکار ہوئے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے اکثر طویل عرصے تک شدید تقیہ کا سہارا لیا اور صوفیوں، اثناعشری شیعوں، سنّیوں حتیٰ کہ ہندوؤں کا بھیس بھی اختیار کیا۔ مگر ان تمام حالات کے باوجود نزاری زندہ رہے ہیں اور جدید زمانے میں ایک ترقی پسند جماعت کی حیثیت سے ایک ممیّز تشخص کے ساتھ ابھر آئے ہیں جس سے ان کی روایات میں لچک کے علاوہ ان کے حالیہ ائمہ یعنی آغاخانوں کی باصلاحیت اور دور اندیش و دور بین قیادت میں ان کی مطابقت پذیری کی بھی تصدیق ہوتی ہے۔

حواشی

۱۔ جوینی، تاریخ جہان گشا۔ ج۳، ص۲۷۷۔۲۷۸؛ ترجمہ بویل ج۲، ص۲۴۷۔۲۵۔

۲۔ فرہاد دفتری، شمس الدّین محمد۔ در EI 2، طبع دوم، ج ۹،ص۲۹۵۔۹۶۔

3. W. Ivanow, "A Forgotten Branch of The Ismailis" JRAS (1938), pp. 57–79;

عارف تامر، فروغ الشجرۃ الاسماعیلّیہ الامامیہ، در "المشرق" ۵۱ (۱۹۵۷ء)، ص۵۸۱۔۶۱۲، اور دفتری، دی اسماعیلیز،ص۴۴۶ بعد، ۴۵۱۔۵۲۔

۴۔ چ۔ک۔ برادین، حکیم نزاری قہستانی، در "فرہنگ ایران زمین" ج۶، (۱۳۳۷ھ/۱۹۵۸ء)، ص۱۷۸۔۲۰۳؛ علی رضا مجتہد زادہ، سعد الملۃ والدّین نزاری قہستانی، در "مجلۂ دانشکدۂ ادبیات مشہد، ج۲، (۱۳۴۵ھ/۱۹۶۶ء)، ص۱۷۔۱۰۰، ۲۹۸۔۳۱۵؛ ذبیح اللہ صفا، تاریخ ادبیات در ایران، (تہران، ۱۳۴۲ھ/۱۹۶۴ء) ج۳، حصہ دوم، ص۷۴۱۔۷۴۵؛

Ch. G. Baiburdi, *Zhizn i tvorchestvo Nizārī Persidskogo poeta* (Moscow, 1966);

فارسی ترجمہ ایم۔صدری، زندگی و آثار نزاری (تہران، ۱۳۷۰ھ/۱۹۹۱ء)؛ پوناوالا، بائیوببلیوگرافی، ص۲۶۳۔۶۷ اور

J. T. P. de Bruijn, "Nizārī Kuhistānī", EI2, vol. 8, pp. 83–4.

۵۔ فتوحات مغل کے فوراً بعد کے قہستان کے نزاریوں کے بارے میں دیکھئے سیف بن محمد ہروی کی تاریخ نامہ ہرات، تصحیح ایم۔زیڈ۔صدیقی (کلکتہ، ۱۹۴۴ء)، ص۲۶۷۔۶۸، ۳۰۲۔

۶۔ تاریخ سیستان۔ تصحیح بہار، ص۴۰۶۔۴۰۷، ۴۰۸؛ ترجمہ گولڈ، ص۳۳۱۔۳۳۲، ۳۳۳۔ اس زمانے میں قہستان کی سیاسی صورتحال کی ایک نہایت عمدہ تفصیل کیلئے دیکھئے:

Bosworth, *History of the Saffarids*, pp. 410–24, 429–40.

۷۔ یہ اشارے نزاری قہستانی کے دیوان کے مندرجہ ذیل صفحات پر اور ان کے اشعار میں دوسرے مقامات پر بھی مل سکتے ہیں۔ دیکھئے تصحیح ایم مصفا (تہران، ۱۳۷۱_۳ھ / ۱۹۹۲_۴ء)، ج۱، ص۵۸۳_۴، ۶۱۷، ۶۳۲_۳، ۶۳۴_۸۶۶، ۵، ۶۴۲_۳، ۶۶۰، ۶۷۴_۵، ۷۲۴_۲۵، ۷۵۳_۴، ۷۹۵، ۸۶۰، ۸۸۰، ۸۸۱، ۹۶۶_۸، ۹۹۴_۵، ۱۰۸۳، ۱۱۳۷، ۱۲۱۹، ۱۲۲۴، ۱۲۷۱_۲، ۱۲۹۲، ۱۳۱۵، ۱۳۵۹_۱۳۶۰۔

۸۔ ظہیرالدین مرعشی، تاریخ گیلان و دیلمستان، تصحیح ایم ستودہ (تہران، ۱۳۴۷ھ / ۱۹۶۸ء)، ص۶۶_۶۸۔

۹۔ ایضاً، ص۵۲_۶۶، ۶۹_۷۰، ۸۱ بعد، ۸۹، ۱۲۱، ۱۲۳_۳۰۔

۱۰۔ بدخشانی و سرخ افسر، تاریخ بدخشان، تصحیح بولدیرف، ص۲۲۷_۵۳، اور محمد زادہ و شاہ زادہ، تاریخ بدخشان، ص۸۷_۹۴؛

A. A. Semenov, *Istorya Shughnana* (Tashkent, 1916), and C. E. Bosworth, "Shughnān", EI2, vol. 9, pp. 495–6.

11. Mīrzā Muḥammad Ḥaydar Dughl āt, *A History of the Moghuls of Central Asia*, ed. and tr. N. Elias and E. Denison Ross (2nd edn, London, 1898), pp. 217 – 21, and V. V. Barthold, Guzīdayi maqālāt–i taḥqīqī, tr. K. Kishāvarz (Tehran, 1358/1979), pp. 326ff., and his "Badakhshān", EI2, vol. 1, pp. 851–4.

۱۲۔ اس مجہول المؤلف نزاری تشریح کی جس کا عنوان بعضی از تاویلات گلشن راز ہے کوربن نے اپنی درج ذیل کتاب میں تصحیح کرکے فرانسیسی میں ترجمہ کیا ہے:

Trilogie Ismaélienne, text pp. 131–61, trans. pp. 1–174.

۱۳۔ دیکھئے مثال کے طور پر فدائی خراسانی کی ہدایتِ المؤمنین، ص۱۳ا۔۱۶، اور ڈبلیو۔ ایوانوف کا چراغنامہ کا تعارف۔ چراغنامہ ایک صوفیانہ نظم ہے جو بدخشان کی نزاری جماعت کے درمیان محفوظ رہی ہے جو درج ذیل کتاب میں شائع ہوئی ہے:

Revue Iranienne d'Anthropologie, 3 (1959), pp. 53–70, English summary, pp. 13–17.

14. Berthels and Baqoev, *Alphabetic Catalogue*, pp. 63–4, 81–2.

نسفی کی زبدۃ الحقائق کو اسماعیلی کتابوں کے ایک مجموعے میں شامل کیا گیا ہے جو بدخشان میں ملی ہیں جن کی مندرجہ ذیل عنوان کے تحت تصحیح کی گئی ہے: پنج رسالہ دربیان آفاق وانفس، تصحیح اے۔ ای۔ برتلس (ماسکو، ۱۹۷۰ء) ص۹۱۔۲۰۷۔

۱۵۔ حیدر آملی، جامع الاسرار، تصحیح ایچ۔ کوربن و او۔ یحیٰ، در مجموعہ

La Philosophie Shi'ite

(تہران و پیرس، ۱۹۶۹ء) ص۷۔۴۷، ۱۱۶۔۱۷، ۲۱۶۔۱۷، ۲۲۰۔۲۲، ۲۳۸، ۳۸۸، ۶۱۱ بعد۔ نیز دیکھئے کوربن کی *History of Islamic Philosophy,* ص۳۳۲۔۳۵، سیّد حسین نصر،

"Le Shi'isme et le Soufisme", in *Le Shī'isme Imāmite* (Paris, 1970), pp. 215–33, and his *Sufi Essays* (London, 1972), pp. 104–20.

16. Ibn Baṭṭūṭa, *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa,* tr. H. A. R. Gibb and C. F. Beckingham (Cambridge, 1958–94), vol. 1, pp. 106–7, 108–9;

ابنِ فضل اللہ العمری، مسالك الابصار، ص۷۷، ۱۳۲۔۳۳؛ القلقشندی، صبح، ج۴، ص۱۴۶، ۲۰۲، ج۱۳، ص۲۴۵ اور

Charles Melville,"Sometimes by the S word, Sometimes by the Dagger: The Role of the Isma'ilis in Mamlūk–Mongol Relations in the 8th/14th Century", in Daftary, *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 247–63.

17. Marshall G. S. Hodgeson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago, 1974), vol. 2, pp. 493 ff.

18. Claude Cahen, "Le Problème du Shi'isme dans l'Asie Mineure Turque préottomane", in *Le Shīisme Imāmite*, pp. 118 ff. See also M. Molé, "Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire", *Revue d'Etudes Islamiques*, 29 (1961), pp. 61–142; S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago, 1984), pp. 66–84, and Halm, *Shiism*, pp. 71–83.

۱۹۔ نظام الدین شامی، ظفرنامہ، تصحیح الف۔ تویر (پریگ، ۱۹۳۷۔۵۶)، ج۱، ص۱۳۶، اور شرف الدین علی یزدی، ظفرنامہ، تصحیح اے۔ اورنبائف (تاشکند، ۱۹۷۲ء) ص۵۰۰۔

۲۰۔انجدان اور اس کے قدیم نزاری آثار کیلئے دیکھئے:

W. Ivanow, "Tombs of Some Persian Ismaili Imams", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, NS, 14 (1938), pp. 49–62, and F. Daftary, "Anjedān", EIR, vol. 2, pp. 77.

۲۱۔ بالخصوص دیکھئے خیرخواہ ہراتی کا رسالہ، در موصوف کی تصنیفات، ص۱۔۵۷۔

۲۲۔ پندیات جوانمردی، تصحیح و ترجمہ ڈبلیو۔ ایوانوف (لندن، ۱۹۵۳ء)۔ نیز دیکھئے ایوانوف کی اسماعیلی لٹریچر، ص۱۳۹۔۴۰، اور پونا والا، بایو ببلیو گرافی، ص۲۶۸۔

۲۳۔ پندیات جوانمردی، متن، ص۴۱ ببعد، ترجمہ، ص۲۵ ببعد، ۳۹ ببعد؛ ابو اسحاق قہستانی، ہفت باب، متن، ص۴۹۔۵۰، ۵۹، ترجمہ، ص۴۹، ۵۰، ۵۹؛ خیرخواہ ہراتی، کلام پیر، تصحیح و ترجمہ ڈبلیو۔ ایوانوف (بمبئی، ۱۹۳۵ء)، متن، ص۴۳، ۷۶۔۷۷، ۹۳۔۹۴، ۱۰۱، ۱۱۰، ترجمہ، ص۳۷، ۷۲، ۸۸، ۹۷، ۱۰۶، اور ان ہی کی تصنیفات، ص۳، ۲۳، ۵۸، ۱۱۳ ببعد۔

۲۴۔ دورِ انجدان کے آغاز میں بدخشانی نزاریوں کے درمیان ان عقلی دلچسپیوں کی بہترین تفصیل کیلئے دیکھئے: سیّد سہراب ولی بدخشان، سی و شش صحیفہ، تصحیح ہوشنگ اجاقی (تہران، ۱۹۶۱ء)، یہ ایک رسالہ ہے جسے ۸۵۶ھ/۱۴۵۲ء میں لکھا گیا ہے۔ نیز دیکھئے فرہاد دفتری کا مقالہ "بدخشان' سیّد سہراب ولی" دی پرشیئین انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ب، ج۷ (تہران، ۱۹۹۶ء)، ص۱۱۳۲۔

۲۵۔ ابو اسحاق قہستانی، ہفت باب، متن، ص۱۹، ۲۰، ۳۷، ۵۳، ۵۸، ۶۷، ترجمہ، ۱۹، ۲۰، ۳۷۔۳۸، ۵۳۔۵۴، ۵۸، ۶۷۔۶۸؛ خیرخواہ، کلام پیر، متن، ص۴۶، ۷۲۔۷۳، ۸۶، ۹۵۔۹۶، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۴۔۱۱۶، ترجمہ، ص۳۸۔۳۹، ۶۷۔۶۹، ۸۰، ۹۱، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۱۔۱۱۲۔ اور ان ہی کی تصنیفات، ص۱۸ ببعد؛ نیز دیکھئے امام قلی خاکی خراسانی، دیوان، تصحیح ڈبلیو۔ایوانوف (بمبئی، ۱۹۳۳ء)، ص۱۲، ۱۴، ۱۹، ۳۳، ۴۴۔۴۵، ۴۹، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۱، ۶۲،۶۴، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۵، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۲۴۔۱۲۵۔

۲۶۔ ابو اسحاق قہستانی، ہفت باب، متن، ص۲۱۔۲۲، ۴۸، ترجمہ، ص۲۰۔۲۱، ۴۸؛ خیرخواہ، کلام پیر، متن، ص۴۸، ۹۲، ۱۰۶ بعد، ترجمہ، ص۴۰۔۴۱، ۸۶۔۸۷، ۱۰۳ بعد، نیز ان ہی کی تصنیفات، ص۲۔۳، ۱۸، ۲۲، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۱۱۶ بعد، نیز ان ہی کی فصل در بیان مشناخت امام، تصحیح ڈبلیو۔ ایوانوف (طبع سوم، تہران، ۱۹۶۰ء)، ص۶۔۷، ۹، ۱۱ بعد، ۲۹۔۳۱، ۳۲۔۳۶؛ انگریزی ترجمہ ڈبلیو۔ ایوانوف:

On the Recogntion of the imam,

(طبع دوم، بمبئی، ۱۹۴۷ء) ص۲۲۔۲۳۔۲۵۔۲۶، ۲۸ بعد، ۴۵۔۴۶، ۴۸۔۵۲؛ بدخشانی، سی وشش صحیفه، ص۳۵، ۶۲۔۶۳، ۶۴، ۶۶، اور خاکی خراسانی، دیوان، ص۸۴۔۸۵۔

۲۷۔ ملاحظہ ہو خیرخواہ کے مندرجہ ذیل آثار: تصنیفات، ص۲۰، ۲۶، ۵۲، ۷۷، ۷۸، ۸۲، ۸۹۔۹۰، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۶، ۱۲۰، کلام پیر، متن، ص۵۸، ۹۴، ترجمہ، ص۵۲، ۸۸، اور فصل، ص۹، ۱۱، ۱۳، ۲۱۔۲۲؛ ترجمہ ایوانوف، ص۲۵۔۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۶۔۳۷۔

28. Arjomand, *Shadow of God*, pp. 109–21, 160–87. and K. Babayan, "Sufis, Dervishes and Mullas: The Controversy over Spiritual and Temporal Domination in Seventeenth–Century Iran", in Charles Melville (ed.) *Safavid Persia* (London, 1996), pp. 117–38.

۲۹۔ شاہ طاہر کے بارے میں دیکھئے محمد قاسم ہندو شاہ استرآبادی جو فرشتہ کے نام سے زیادہ معروف ہے کی تاریخ فرشتہ، تصحیح جے۔ برگز (بمبئی،

۱۸۳۲ء)، ج۲، ص۲۱۳۔۳۱؛ علی بن عزیز طبا طبا، برہان مآثر (حیدر آباد، ۱۹۳۶ء)، ص۲۵۱۔۲۷۰، ۲۷۴ ببعد، ۲۸۱ ببعد، ۲۹۱، ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۲۴۔۲۶، ۳۳۸۔۳۳۹، ۳۶۱، ۳۸۱، ۴۳۳، ۴۴۸۔۴۵۰، ۴۵۲۔۴۵۴، ۵۰۲۔۵۰۳، ۵۰۵، ۵۲۵، ۵۵۷، ۵۸۴؛ القاضی نوراللہ الشوشتری، مجالس المؤمنین (تہران، ۱۳۷۵۔۷۶ھ/۱۹۵۵۔۶۱ء)، ج۲، ص۲۳۴۔۴۰؛ ایوانوف "A Forgotten Branch", ۵۷ ببعد، صفا، تاریخ ادبیات، ج۵، حصہ دوم، ص۶۶۲۔۷۰؛ پونا والا، بایو ببلیوگرافی، ص۲۷۱۔۷۵، نیز ان ہی کا مقالہ "شاہ طاہر" EI2، ج۹، ص۲۰۰۔۲۰۱۔

۳۰۔ تاریخ الفی، بہ حوالہ صادق کیا در نقطویان یا پسیخا نیان (تہران، ۱۳۲۰ھ/۱۹۴۱ء)، ص۳۶۔۳۷، و قاضی احمد قمی، خلاصۃ التواریخ، تصحیح آئی۔ اشراقی (تہران، ۱۳۵۹۔۶۳ھ/۱۹۸۰۔۸۴ء)، ج۱، ص۵۸۲۔۸۴۔

31. Arjomand, *Shadow of God*, pp. 71–74, 198–9;

صفا، تاریخ ادبیات، ج۴، ص۶۱۔۶۶؛

A. Amanat, "The Nuqṭawī Movement of Maḥmūd Pisīkhānī and his Persian Cycle of Mystical-Materialism", in Daftary, *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 281–97, and H. Algar, "Nuktawiya", EI2, vol. 8, pp. 114–17.

۳۲۔ خاکی خراسانی، دیوان، ص۹، ۱۰، ۱۲، ۱۷، ۱۹، ۲۰ ببعد، ۳۱، ۵۴، ۶۶ ببعد، ۷۶، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۴۔

33. Ali S. Asani, "The Ismaili *Ginans* as Devotional Literature", in R. S. McGregor (ed.), *Devotional Literature in South Asia*

(Cambridge 1992), pp. 101–12; his "The Isma'ili *Ginans*: Reflection on Authority and Authorship", in Daftary, *Mediaval Isma'ili History*, pp. 265–80, and C. Shackle and Z. Moir, *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans* (London, 1992), especially pp. 3–54. See also W. Madelung "Khodja", Ei2, vol. 5, pp. 25–27.

۳۴۔ برصغیر ہند میں نزاری دعوت کا آغاز اور ابتدائی تاریخ سے متعلق گنان روایت کی درج ذیل کتاب میں تحلیل و تجزیہ کیا گیا ہے:

A. Nanji, *The Nizārī Ismā'īlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, (Delmar, NY, 1978), pp. 50–96; see also S. Mujtaba Ali, *The Origins of the Khojāhs and their Religious Life Today* (Würzburg, 1936), pp. 39–44; W. Ivanow, "Satpanth", in W. Ivanow (ed.), *Collectanea*, vol. 1 (Leiden, 1948), pp. 1–19; John N.Hollister, *The Shi'a of India* (London, 1953), pp. 339–62; S. C. Misra, *Muslim Communities in Gujrat* (Bombay, 1964), pp. 10–12, 54–65, and I. Poonawala "Nūr Satgur", EI2, vol. 8, pp. 125–6.

35. Tazim R. Kassam, *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Ismā'īlī Muslim Saint, Pīr Shams* (Albany, NY, 1995), pp. 75–116; see also W. Ivanow, "Shums Tabrez of Multan", in S. M. Abdullah (ed.), *Professor Muḥammad Shafi' Presentation Volume* (Lohore, 1955), pp. 109–18, and I. Poonawala, "Pīr Shams or Shams al-Dīn", EI2, vol. 8, p. 307.

36. John A. Subhan, *Sufism, its Saints and Shrines* (revised edn,

Lucknow, 1960), p. 359.

37. Ali S. Asani, *The Būjh Niranjan: an Ismaili Mystical Poem* (Cambridge, Mass., 1991).

38. Nanji, *Nizārī Ismā'īlī Tradition*, pp. 139–41.

۳۹۔ خیر خواہ، تصنیفات، ص۵۴، ۶۰۔۶۱۔

۴۰۔ امام شاہیوں کے درمیان، جو ست پنتھی یا مومنہ کے ناموں سے بھی معروف ہیں، اس تفرقہ اور بعد کی تاریخ کے بارے میں ملاحظہ ہو:

W. Ivanow, "The Sect of Imam Shah in Gujrat", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, NS, 12 (1936), pp. 19–70, and A. A. A. Fyzee, "Imām Shāh", EI2, vol. 3, p. 1163.

41. Ivanow, "Sathpanth", pp. 19–28, and Kassam, *Songs of Wisdom*, pp. 9–26,

جہاں ست پنتھ پر جدید تحقیقات کے بارے میں ذاتی تاثرات کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔

42. Kassam, *Songs of Wisdom*, pp. 62–74.

۴۳۔ دیکھئے ڈُرمینک سیلاخان کے مندرجہ ذیل آثار:

"L'Origine Ismaélienne du culte Hindou de Ramdeo Pir", *Revue de l'Histoire des Religious*, 210 (1993) pp. 27–47; " The Kāmaḍ of Rajasthen – Priests of a Forgotten Tradition", JRAS (1996), pp. 29–68, and *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthan* (Delhi, 1997). See also Françoise Mallison, "Hinduism as Seen by the Nizārī Ismā'īlī Missionaries of Western India: The Evidence of the Ginān", in G. D. Sontheimer and H.

Kulke (eds), *Hinduism Reconsidered* (Delhi, 1989), pp. 93–103, and her "La Secte Ismaélienne des Nizārī ou Satpanthī en Inde: Hétérodoxie Hindoue ou Musulmane?", in S. Bouez (ed.), *Ascèse et Renoncement en Inde* (Paris, 1992), pp. 105–13.

۴۴۔ انگریزی ترجمہ کی صورت میں گنانوں کے ایک وسیع انتخاب کیلئے دیکھئے:

V. N. Hooda, "Some Specimens of Satpanth Literature", in W. Ivanow, *Collectanea*, vol. 1, pp. 55–137; Shackle and Moir, *Ismaili Hymns*, pp. 62–141; Kassam, *Songs of Wisdom*, pp. 163–370, and Asani, *Būjh Nirajan*, pp. 120–92.

گنانی ادب کا مجموعہ تقریباً ایک ہزار الگ الگ نظموں پر مشتمل ہے۔ گنانوں کی بعض فہرستوں کیلئے ملاحظہ ہو:

Ivanow, *Ismaili Literature*, pp. 174–81; Poonawala, *Biobibliography*, pp. 298–311, and Ali. S. Asani, *The Harvard Collection of Ismaili Literature in Indic Languages* (Boston, 1992).

45. Nanji, *Nizārī Ismāʿīlī Tradition*, pp. 99–130, 144–5, and Gulshan Khakee, "The Dasa Avatāra of the Satpanthi Ismailis and Imam Shahis of Indo–Pakistan", (Ph.D. thesis, Harvard University, 1972),

۴۶۔ یہ حصہ زیادہ تر میری کتاب دی اسماعیلیز، ص۲۸۶۔۳۲۳، ۹۔۲۶۳ پر مبنی ہے جہاں متعلقہ منابع کا ذکر کیا گیا ہے۔

۴۷۔ دیکھئے پونا والا کی بایو ببلیو گرافی، ص۱۳۳۔۷۷۔

۴۸۔ ان پیشرفتوں کا بیان روایتی بوہرا تواریخ میں پایا جاتا ہے، مثال کے طور پر محمد علی بن ملاّ جیوا بھائی کی موسم بہار (بمبئی، ۱۳۰۱۔۱۱ھ/۱۸۸۴۔۹۳ء)، ج۳، ص۱۱۷۔۱۲۷۔ نیز دیکھئے حسن علی اسماعیل جی بدریس پریس والا، اخبار الدّعوۃ الاکرمین، (راجکوٹ، ۱۹۳۷ء)، ص۶۱۔۶۲؛ نجم الغنی خان، مذاہب الاسلام (لکھنو، ۱۹۲۴ء)، ص۳۱۶۔۳۱۷؛ ملا عبدالحسین، گلزار داؤدی فار دی بوہراز آف انڈیا (احمد آباد، ۱۹۲۰ء)، ص۴۵۔۴۶؛ میسرہ، مسلم کمونٹیز، ص۲۲۔۲۳۔

۴۹۔ اس تفرقہ کے بارے میں دیکھئے: محمد علی، موسم بہار، ج۳، ص۱۶۹۔۲۵۹؛ اسماعیل جی، اخبار، ص۱۰۔۱۲، نجم الغنی خان، مذاہب الاسلام، ص۳۱۲۔۳۱۴؛ عبدالحسین، گلزار داؤدی، ص۴۶؛ میسرہ، مسلم کمونٹیز، ص۲۷۔۳۱، اور اے۔ اے۔ انجینیر، دی بوہراز (نیو دہلی، ۱۹۸۰ء)، ص۱۱۷۔۲۲۔

۵۰۔ داؤدی اور سلیمانی داعیوں کی فہرست مندرجہ ذیل کتب میں مل سکتی ہے: عبدالحسین، گلزار داؤدی، ص۳۹۔۴۳؛ ہولسٹر، شیعہ آف انڈیا، ص۲۶۶۔۴۷، ۲۷۴۔۷۵؛ پونا والا، بایوببلیوگرافی، ص۳۶۴۔۹، اور دفتری، دی اسماعیلیز، ص۵۵۵۔۵۷۔ اردو ترجمہ عزیزاللہ نجیب، ص۵۶۷۔۷۰۔

۵۱۔ اسماعیل بن عبدالرسوّل المجدوع، فہرست الکتب و الرسائل، تصحیح اے۔این منزوی (تہران، ۱۹۶۶ء)، ص۱۰۸۔۹، ۱۱۹؛ محمد علی، موسم بہار، ج۳، ص۴۴۰۔۵۲۶؛ میسرہ، مسلم کمونٹیز، ص۴۱۔۴۲؛ ایوانوف، اسماعیلی لٹریچر، ص۹۳۔۴، اور پونا والا، بایوببلیوگرافی، ص۱۳، ۲۰۴۔۶۔

۵۲۔ مزید تفصیلات کیلئے دیکھئے انجینئر، بوہراز، ص۱۶۵۔۲۸۱، ۳۰۳۔۲۳۔

۵۳۔ مشرقی افریقہ کے اسماعیلیوں کے بارے میں ملاحظہ ہو:

H. M. Amiji, "The Asian Communities", in J. Kritzeck and W. H. Lewis (eds), *Islam in Africa* (New York, 1969), pp. 141–81, and his "The Bohras of East Africa", *Journal of Religion in Africa*, 7 (1975), pp. 27–61; see also Robert G. Gregory, *India and East Africa* (Oxford, 1971), especially pp. 17–45, and N. King, "Toward a History of the Ismā'īlis in East Africa", in I. R. al-Fārūqī (ed.), *Essays in Islamic and Comparative Studies* (Washington, DC. 1982), pp. 67–83.

۵۴۔ پونا والا، بایو ببلیو گرافی، ص۱۸۴۔۲۵۰۔

۵۵۔ محمد کاظم مروی، عالم آرای نادری، تصحیح این۔ ڈی۔ میکلوخماکلای (ماسکو، ۱۹۶۰۔۱۹۶۶ء)، ج۱، ص۴۳۸، ۵۴۹ ببعد، اور احمد علی خان وزیری، تاریخ کرمان، تصحیح ایم۔ آئی۔ باستانی پاریزی (طبع دوم، تہران، ۱۳۵۲ھ/۱۹۷۳ء)، ص۵۴۲۔

۵۶۔ اس امام اور ان کی گورنری کے بارے میں ایک مفصل بیان وزیری کی تاریخ، ص۵۴۳۔۶۵ میں پایا جاتا ہے۔ امام ابو الحسن علی کے بارے میں جو سیّد ابوالحسن کہکی کے نام سے بھی معروف ہیں مختصر حوالہ جات ایرانی تاریخ کے زند اور قاچاری دور کے متعدد وقائع ناموں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر علی رضا ابن عبدالکریم شیرازی، تاریخ زندیه، تصحیح ای۔ بیر (لندن، ۱۸۸۸ء)، ص۵۲۔۶؛ رضا قلّی خان ہدایت، روضۃالصفای ناصری (تہران، ۱۳۳۹ھ/۱۹۶۰ء)، ج ۹، ص۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۵، اور محمد حسن خان اعتمادالسلطانیہ، تاریخ منتظم ناصری (تہران، ۱۲۹۸۔۱۳۰۰ھ/۱۸۸۱۔۳ء)، ج۳، ص۵۳۔۵۴۔

۵۷۔ وزیری، تاریخ، ص۵۵۶۔۶۰؛ محمد معصوم شیرازی، معصوم علی شاہ، طرائق الحقائق، تصحیح ایم۔ جے۔ محجوب (تہران، ۱۳۳۹۔۴۵ھ/۱۹۶۰۔۶۱)، ج۳، ص۱۷۰۔۹۲، اور این۔ پورجوادی اور پی۔ ایل۔ ویلسن،

"Ismā'ilis and Ni'matullāhis", *Studia Islamica* 41 (1975), pp. 113–35.

۵۸۔ معصوم علیشاہ، طرائق، ج۳، ص۱۹۰، ۲۰۹، ۲۶۳۔۶۴، ۳۲۸، ۳۹۹، ۴۱۳، ۴۳۴، ۴۴۵۔۴۶، ۵۲۸، ۵۶۱؛ اسی مؤلف کی تحفۃ الحرمین (بمبئی ۱۳۰۶ھ/۱۸۸۹ء)، ص۲۹۲۔۹۸؛ ایم۔ ہمایونی، تاریخ سلسلہ نعمت اللّٰہیہ (تہران، ۱۳۵۸ھ/۱۹۷۹ء)، ص۱۹۴، ۲۵۹، ۲۶۷۔۷۰، ۲۷۷۔۹، ۲۸۵۔۷، ۲۸۹، اور دفتری کی دی اسماعیلیز، ص۵۰۳۔۴، ۵۰۶۔۷، ۵۱۷۔۱۸۔

۵۹۔ حسن علیشاہ آغاخان اوّل کے بارے میں ملاحظہ ہو ان کی سرگزشت موسوم بہ عبرت افزا (بمبئی، ۱۲۷۸ھ/۱۸۶۲ء)، تصحیح ایچ۔ کوہی کرمانی (تہران، ۱۳۲۵ھ/۱۹۴۶ء) جس میں ان کے بچپن کے واقعات اور ایرانی حکومت کے ساتھ رونما ہونے والے تنازعات کا ذِکر ملتا ہے۔ نیز دیکھئے فدائی خراسانی کی ہدایت المؤمنین، ص۱۴۶۔۷۶؛

N. M. Dumasia, *A Brief History of the Aga Khan* (Bombay, 1903), pp. 66–95; H. Algar, "Maḥallātī, Āghā Khān", EI2, vol. 5, pp. 1221–2, and Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 504–16, 717–20,

جہاں تحقیقات اور حوالہ جات کا ذِکر ہے۔

۶۰۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے آغاخان اوّل کی عبرت افزا، طبع بمبئی، ص۸۔۴۹؛ طبع تہران، ص۹۔۵۶؛ نیز دیکھئے ہدایت، روضۃ الصفا، ج۱۰،

ص۱۲۹، ۴۹ـ۲۴۹ـ۵۳، ۲۵۹ـ۶۱؛ محمد تقی لسان الملک سپہر، ناسخ التواریخ: تاریخ قاچاریہ، تصحیح ایم۔ بی۔ بہبودی (تہران، ۱۳۴۴ھ/۱۹۶۵ء)، ج۲، ص۲۴۸، ۳۳۴ـ۵، ۳۵۰ـ۱، ۳۵۸ـ۶۰؛ اعتمادالسّلطنۃ، تاریخ منتظم، ج۳، ص۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۳ـ۴، ۱۷۵ـ۶، ۱۷۷؛ وزیری، تاریخ، ص۴۰۲ـ۴، ۴۰۸ـ۱۳، اور

H. Algar, "The Revolt of Āghā Khān Maḥallātī and the Transference of The Ismāʿīlī Imamate to India", *Studia Islamica*, 29 (1969), pp. 61–81.

۶۱۔ آغاخان، عبرت افزا، طبع بمبئی، ص۵۲ ببعد، طبع تہران، ص۵۹ ببعد؛ اور ولیم ایف۔ پی۔ نیپئر کے مندرجہ ذیل آثار:

The Conquest of Scinde (London, 1845), vol. 2, pp. 369, 372, 404–5; *History of General Sir Charles Napier's Administration of Scinde* (London, 1851), pp. 75–6, and *The Life and Opinions of General Sir Charles James Napier* (London, 1857), vol. 2, p. 342, and vol. 3, pp. 45, 127. See also H. T. Lambrick, *Sir Charles Napier and Sind* (Oxford, 1952), pp. 157ff., and Priscilla Napier, *I have Sind: Charles Napier in India, 1841–1844* (Salisbury, Wiltshire, 1990), pp. 155–6, 177, 239, 242, 259–60

62. Asaf A. A. Fyzee, *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan* (Oxford, 1965), pp. 504–49.

۶۳۔ اسماعیلی ائمّہ کے ناموں کی فہرست کیلئے دیکھئے پوناوالا، بایو ببلیو گرافی، ص۱۷ـ۳ـ۳، اور دفتری، دی اسماعیلیز، ص۵۵۳ـ۴۔

۶۴۔ ایوانوف، اسماعیلی لٹریچر، ص۱۴۹ـ۵۰؛ پوناوالا، بایو ببلیو

گرافی، ص۲۸۳۔۴، اور دفتری کا مقالہ "شہاب الدین الحسینی" در EI2، ج۹، ص۴۳۵۔

۶۵۔ آغاخان سوم نے اپنی زندگی، مشاغل اور تمناؤں کے بارے میں اپنی آپ بیتی موسوم بہ

The Memoirs of Aga Khan: World Enough and Time (London, 1954)

کے اندر ایک انمول تفصیل باقی رکھا ہے۔ اس امام کی سوانح عمریوں میں مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں:

Dumasia *The Aga Khan*, pp. 62–338; Sirdar Ikbal Ali Shah, *The Prince Aga Khan: An Authentic Life Story* (London, 1933), S. Jackson, *The Aga Khan* (London, 1952); H. J. Greenwall, *His Highness the Aga Khan: Imam of the Ismailis* (London, 1952), and W. Frischauer, *The Aga Khans* (London, 1970).

66. Aga Khan, Sul ṭān Muḥammad Shāh, *India in Transition: A Study in Political Evolution* (Bombay, 1918),

67. See J. D. Anderson, "The Isma'ili Khojas of East Africa: A New Constitution and Personal Law for the Community", *Middle Eastern Studies*, 1 (1964), pp. 21–39; Daftary, *The Ismāʿīlīs*, pp. 523–30, and Biancamaria Scarcia Amoretti, "Controcorrente? Caso della comunità Khogia di Zanzibar", *Oriente Moderno*, NS. 14 (1995), pp. 153–70.

۶۸۔ دی انسٹیوٹ آف اسماعیلی اسٹیڈیز لندن کی لائبریری میں اور نزاری

اسماعیلی جماعت کے درمیان دوسرے مقامات پر آغاخان سوم کے فرامین کے متعدد مجموعے موجود ہیں۔ بطور مثال ملاحظہ ہو:

Kalām–i Imām–i Mubīn: Holy Firmans of Mowlana Hazar Imam Sultan Mahomed Shah the Aga Khan (Bombay, 1950); Sherali Alidina and Kassim Ali, comp., *Precious Pearls: Firman Mubarak of Hazar Imam Mowlana Sultan Mahomed Shah* (Karachi, 1954), and A. K. Adatia and N. Q. King, "Some East African Firmans of H.H.Aga Khan–III", Journal of Religion in Africa, 2 (1969), pp. 179–91. See also Aga Khan–III, *Selected Speeches and Writings of Sir Sultan Muhammad Shah*, ed. K. K. Aziz (London, 1998), 2 vols.

۶۹۔ آغاخان سوم کی اصلاحات اور فلسفہ جدید سازی کی مزید تفصیلات کیلئے دیکھئے:

Aga Khan–III, Memoirs, pp. 169–91; A. Nanji, "Modernization and Change in the Nizārī Ismaili Community in East Africa – A Perspective", *Journal of Religion in Africa*, 6 (1974), pp. 123–39; M. Boivin, "The Reform of Islam in Ismaili Shīʿism from 1885 to 1957", in F. N. Delvoye (ed.), *Confluence of Cultures* (New Delhi, 1994), pp. 121–39, and his "Shīʿisme Ismaélien et modernité chez Sultan Muhammad Shah Aga Khan (1877–1957)" (doctoral thesis, Université of de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, 1993), 3 vols.

۷۰۔ دیکھئے تامر، فروغ الشّجرۃ۔ ص۵۹۰۔۳، ۵۹۳۔۸؛ مصطفیٰ غالب،

The Ismailis of Syria (Beirut, 1970), pp. 149–72; Norman N. Lewis", The Isma ʿilis of Syria Today", *Royal Central Asian Journal,*

39 (1952), pp. 67–77, also his *Nomads and Settlers in Syria and Jordan*, 1800–1980 (Cambridge, 1987), pp. 58–67, Dick Douwes and N. N. Lewis, "The Trials of Syrian Isma'ilis in the First Decade of the 20th Century", IJMES, 21 (1989), pp. 215–32.

۷۱۔ جدید زمانے میں ایرانی اسماعیلیوں کے حالات کے بارے میں دیکھئے:

W. Ivanow, "Ismailitica", *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 8 (1922), pp. 50–8; Daftary, The Ismāʿīlīs, pp. 534–44; Maryam Moezzi, "Ismāʿīliyān–i Īrān", (master's thesis, Dānishgāh–i Firdawsī, Mashhad, 1372/1993); Rafique H. Keshavjee. "The Quest for Gnosis and the Call of History: Modernization among the Ismailis of Iran" (Ph.D thesis, Harvard University, 1981), and his *Mysticism and the Plurality of Meaning: The Case of the Ismailis of Rural Iran* (London, 1998).

72. Aga Khan, *Memoirs*, p. 183; A. Nanji "Sabz ʿAlī", EI2, vol. 8, p. 694, and Y. Bregel, "Central Asia: vii. in the 12th–13th/18th–19th Centuries", EIR, vol. 5, pp. 193–205.

۷۳۔ قدرت اللہ بیگ، تاریخ عہد عتیق ریاست ہنزہ (بلتت، ۱۹۸۰ء)، ج۱، ص۱۴۰۔۱، ۱۷۳۔۸، ۳۰۴۔۵، اور

W. Holzwarth, *Die Ismailiten in Nordpakistan* (Berlin, 1994), especially pp. 19–78.

۷۴۔ قدرت اللہ بیگ، تاریخ، ۳۳۲۔۶، ۳۶۲۔۶۵۔

۷۵۔ آغاخان چہارم کی جدید سازی کی پالسی اور کارناموں کی ایک مکمل

تفصیل لکھنا ہنوز باقی ہے۔ بہت سی متعلقہ معلومات امام کے فرامین اور خطبات کے علاوہ جو متعدد مخصوص موقعوں پر کئی سالوں کے عرصے میں دے گئے ہیں، ان مختلف مطبوعات میں بھی مل سکتی ہیں جو آغاخان ڈیویلوپمنٹ نیٹ ورک کے اندر مختلف اداروں سے شائع ہوئے ہیں۔ چند عام جائزوں کیلئے ملاحظہ ہو:

Frischauer, *The Aga Khans*, pp. 206–72; A. Thobani, *Islam's Quiet Revolutionary: The Story of Aga Khan IV* (New York, 1993), and Paul J. Kaiser, *Culture, Transnationalism, and Civil Society: Aga Khan Social Service Initiatives in Tanzania* (Westport, Connecticut, 1996).

فرہنگ اصطلاحات

فرہنگ اصطلاحات میں وہ منتخب اسماء و اصطلاحات ہیں جن سے متن میں بکثرت استفادہ کیا گیا ہے۔ جو معنی یہاں دیئے گئے ہیں وہ زیادہ تر ان اصطلاحی اور مذہبی مفاہیم کی جانب اشارہ کرتے ہیں جن سے خاص طور پر اسماعیلیوں نے کام لیا ہے۔ بین الہلالین جیم(ج) جمع کی علامت ہے، لام(ل) لفظی معنی کی علامت ہے اور دال(د) داخلی شواہد کی طرف اشارہ ہے۔

اذان: مسلمانوں کا نماز کے لئے بلانا۔ سنّیوں اور شیعوں کی اذان میں، جو روزانہ پانچ بار دی جاتی ہے معمولی فرق ہے۔

اقطاع: کسی حکمران کی طرف سے کسی شخص کو اس کی خدمت کے عوض زمین کا کوئی قطعہ یا اس کی آمدنی عطیہ کے طور پر دینے کو اقطاع کہا جاتا تھا۔

الحاد: دین کے صحیح راستے سے انحراف کرنا، دین میں بدعتیں پیدا کرنا۔ الحاد کرنے والے کو ملحد(ج ملاحدہ) کہا جاتا ہے۔

امّت: جماعت، کسی خاص دین یا پیغمبر کے پیرو، بالخصوص مسلمان جو ایک خاص جماعت تشکیل دیتے ہیں۔

امر: امرِ الٰہی یا کلمۂ باری تعالےٰ۔

امیر: (ج امراء) سپہ سالار، حاکم، بہت سے خود مختار حکمرانوں نے بھی یہ لقب اپنایا ہے۔

اہلِ بیت: لفظی معنی اہلِ خانہ، اس میں آنحضورؐ، حضرت علیؑ، حضرت فاطمہؑ، حضرت حسنؑ اور حضرت امام حسینؑ اور ان کے گھرانے کے افراد یعنی اولاد خاص طور پر شامل ہیں۔

باب: لفظی معنی دروازہ کے ہوتے ہیں۔ یہ اسماعیلیوں کی ایک دینی اصطلاح ہے جو دعوت (د) کے انتظامی سربراہ کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ فاطمیوں کی حدودِ دعوت میں یہ امام کے بعد اعلیٰ ترین رتبہ ہے جو غیر اسماعیلی منابع میں زیادہ تر اصطلاح داعی الدّعاۃ (د) کے معادل کے طور پر مذکور ہوا ہے۔

باطن: اندرونی حصہ، مخفی یا پوشیدہ معنی جو دینی احکام اور مقدّس متون بالخصوص قرآنِ کریم اور شریعت (د) کے ظاہری الفاظ میں ہیں جو ظاہر (د) سے متمایز ہیں۔

بنو ہاشم: دیکھئے ہاشمی۔

پیر: یہ اصطلاح عربی لفظ شیخ کا معادل ہے جس کے معنی روحانی رہنما یا صوفی شیخ کے ہوتے ہیں جو اپنے مریدوں (د) کی راہ طریقت (د) پر حقیقت کی طرف رہنمائی کرنے کی صفات سے متصف ہوتا ہے۔ یہ لفظ دورِ بعدِ الموت کے نزاری اسماعیلی نظامِ دعوت (د) میں امام اور دعوت کے دوسرے اعلیٰ مراتب کے لئے بھی استعمال ہوا ہے۔

تاویل: ظاہری الفاظ یا کسی متن یا مذہبی رسم یا فریضے کے ظاہری معنی سے باطنی معنی کا استنباط۔ ایک فنی اصطلاح کی حیثیت سے شیعوں اور بالخصوص اسماعیلیوں کے نزدیک اس سے مراد ظاہر (د) سے باطن (د)

کا استنباط ہے۔ چنانچہ اسماعیلیوں نے قرآن اور شریعت کی تمثیلی یا باطنی تعبیر و تشریح کے لئے اس طریقہ کار سے وسیع پیمانے پر استعفادہ کیا ہے۔ اس کا ترجمہ تمثیلی یا باطنی تشریح کے طور پر بھی کیا گیا ہے۔ تاویل اور تفسیر میں فرق ہے۔ تفسیر قرآن کی لفظی یا فلسفیانہ تشریح سے عبارت ہے۔

تعلیم: سکھانا، ہدایت دینا۔ شیعی فکر میں دین کے اندر مجاز تعلیم دینا جو آنحضورؐ کے بعد ہر زمانے میں صرف امامِ زمانہ ہی دے سکتا ہے۔

تقیہ: اپنے اصل مذہبی عقیدے کو، بالخصوص خطرے کے وقت بطور احتیاط چھپا لینا۔ اس عقیدے پر اثناعشری اور اسماعیلی شیعوں نے خاص طور پر عمل کیا ہے۔

جماعت خانہ: (ل) جماعت کا گھر، مقامِ اجتماع جس میں عبادت کے لئے ایک مخصوص ہال ہوتا ہے جسے نزاری اسماعیلی اپنی مذہبی اور جماعتی سرگرمیوں کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

حُجّت: دلیل یا دلیل پیش کرنا، امامی شیعوں نے انبیاء اور ائمہ کی قسموں کے تعین کے لئے زمین پر خدا کی نمائندگی کے ثبوت کے مفہوم میں اس اصطلاح کے اطلاق کو باقاعدہ بنا لیا ہے۔ حُجّت فاطمی سلسلۂ دعوت (د) میں ایک اعلیٰ منصب کا بھی نام ہے۔ نظریاتی لحاظ سے ایسے حُجّتوں کی تعداد بارہ تھی جن میں سے ہر ایک دعوت کے ایک جداگانہ علاقے کا جسے جزیرہ کہا جاتا تھا انچارج ہوتا تھا۔ نزاری اسماعیلیوں کے لئے اس سے عام طور پر امام کا نمائندہ اعلیٰ مراد ہے۔

حدیث: خبر، جس سے روایت کا مفہوم بھی لیا جاتا ہے جس کا تعلق آنحضورؐ کے کسی قول یا فعل سے ہوتا ہے۔ شیعوں کے نزدیک اس سے اُن کے ائمہ کے اقوال و افعال بھی مراد ہوتے ہیں۔ مسلمان حدیث کو اسلامی قانون کا ماخذ شمار کرتے ہیں اور قرآن کے بعد دوسرے درجے کی اہمیت دیتے ہیں۔

حقائق (حقیقت کی جمع): حقیقتیں، ایک اصطلاح کی حیثیت سے حقائق سے مراد وہ ناقابلِ تغیر حقیقتیں ہیں جو باطن (د) کے اندر موجود ہیں۔ اس سے مراد اسماعیلیوں کا عرفانی نظامِ فِکر بھی ہے۔

خطبہ: تقریر یا وعظ جو خطیب نماز جمعہ کے وقت مسجد میں پیش کرتا ہے۔ اس میں حاکمِ وقت کے لئے جو اسلامی اقتدار کی علامت ہے ایک دُعا بھی شامل ہوتی ہے۔

خواص (یا خاص): زعماء، مفاد یافتہ لوگ، یہ لفظ عوام(د) کی ضد ہے۔

داعی (ج دعاۃ): (ل) بلانے والا، بالخصوص اسماعیلیوں کے درمیان ایک دینی واعظ یا مبلّغ، اسماعیلی حدودِ دعوت میں ایک اعلیٰ مقام۔

داعی الدّعاۃ: چیف داعی، دعوت (د) کا انتظامی سربراہ دیکھئے باب۔

داعی مطلق: وہ داعی جو کلّی اختیار کا حامل ہو، طیّبی مستعلوی دعوت (د) میں اعلیٰ ترین رتبہ، نیز چیف داعی(د) جو (داؤدی سلیمانی) طیّبی نظام کے انتظامی سربراہ کے فرائض انجام دیتا ہے۔

دعوت: تبلیغ، ماموریت، مذہبی سیاسی مفہوم میں دعوت سے مراد کسی ایسے فرد یا خاندان کی طرف بلاوا ہے جو حقِ امامت کا مدعی ہو۔ اس کا اطلاق دین کے تمام مراتب پر بھی ہوتا ہے جو بعض اوقات حدود کے نام سے

بھی موسوم ہوتے ہیں، اور خاص طور پر اسماعیلیوں کے درمیان اس کی نشو و نما ایک مخصوص نظام کے اندر ہوتی ہے جو اس مقصد کے لئے ہوتا ہے۔

دور: عہد، تاریخ کا ایک چکر۔ اسماعیلیوں کا عقیدہ ہے کہ بنی نوع انسان کی مقدّس تاریخ سات ادوار پر مشتمل ہے جن میں سے ہر دور کا آغاز ایک ناطق (د) پیغمبر سے ہوتا ہے۔

دولت: ریاست، حکومت۔

ستر: پوشیدگی، اختفاء۔ اسماعیلی عقیدے کے مطابق اس سے مراد ایک ایسا دور ہے جس میں ائمہ اپنے مریدوں کی نظروں سے مخفی ہوتے ہیں، یا حقائق (د) باطن (د) کے اندر مخفی ہوتے ہیں۔ ستر کشف کے مقابلے میں ہے۔

شریعہ (شریعت): اسلام کا مقدّس قانون۔

صوفی: تصوّف کا حامی یا پیرو۔ یہ اسلام کے اس پہلو کے لئے استعمال ہونے والی سب سے عام اصطلاح ہے جو عرفانی زندگی پر مبنی ہے۔ چنانچہ اس سے مراد مسلمان عارف ہے۔

طریقہ (طریقت): راستہ، روحانی اورعرفانی راستہ جس پر صوفی چلتے ہیں، نیز کسی بھی منظّم صوفی سلسلے کو طریقہ کہا جاتا ہے۔ نزاری اسماعیلیوں نے اس وقت بھی اسلام کی اپنی تشریح کے لئے اس لفظ کو اپنایا ہے۔

ظاہر: بیرونی حصّہ، آشکار، مذہبی کتب مقدّسہ اور فرائض، بالخصوص قرآنِ کریم اور شریعت (د) کے لفظی معنی اور مطلب۔ یہ لفظ باطن (د) کا مقابل ہے۔

عالم: (ج علماء) اسلام کے دینی علوم کا ماہر۔

عقل: قوّتِ فہم و ادراک، قوّتِ تمیزِ فکری۔

علم: مذہبی فہم و دانش۔ شیعوں کا یہ عقیدہ ہے کہ ہر امام کے پاس ایک خاص علم ہوتا ہے جو عطائے الٰہی ہے اور سابق امام سے نص (د) کے ذریعے آنے والے امام کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

علماء: دیکھئے عالم۔

علوی: آنحضورؐ کے چچیرے بھائی اور داماد، خلیفۂ چہارم اور شیعوں کے امامِ اوّل علی ابن ابیطالبؑ کی اولاد۔ علیؑ اور آنحضورؐ کی بیٹی فاطمہؑ کے بیٹے حسنؑ اور حُسینؑ کی اولاد کو حسنی اور حسینی بھی کہا جاتا ہے جن میں فاطمی علوی بھی شامل ہیں۔

عوام (یاعامہ): عام لوگ۔ یہ لفظ خواص (د) سے فرق کے لئے مستعمل ہے۔

غلات (ج غالی): مبالغہ کرنے والے، انتہا پسند۔ یہ ایک ایسی اصطلاح ہے جو بر بنائے ناپسندیدگی ان افراد کے لئے استعمال ہوئی ہے جن پر مذہب اور ائمہ کے بارے میں غلو کا الزام تھا۔ مبالغہ کی تعریف کا معیار وقت کے ساتھ بدلتا رہا ہے، مگر تقریباً تمام ابتدائی شیعی جماعتوں میں غلات کی سرگرمیاں ہوتی تھیں۔

فاطمی: علی ابن ابیطالبؑ اور آنحضورؐ کی بیٹی فاطمہ کی اولاد جن سے حسنی اور حُسینی علوی (د) مراد ہیں۔ نیز اسماعیلی حکمراں خاندان کا نام جس کے ارکان نے ۲۹۷ھ/۹۰۹ء تا ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء تک خلفاء اور ائمہ کی حیثیت سے حکومت کی ہے۔

فدائی (یا فداوی): وہ شخص جو اپنی جان کسی نصب العین کی خاطر قربان کرے۔
اس اصطلاح کو دورِ الموت کے نزاری اسماعیلی جان نثاروں کے لئے خاص طور پر استعمال کیا گیا ہے جو اپنی جماعت کی خدمت کی خاطر اپنی جان خطرے میں ڈالتے تھے۔

فقہاء: دیکھئے فقیہ۔

فقیہ: (ج فقہاء) اسلامی فقہ یا اصولِ قانون کا شارح۔ عام طور پر ایک مسلمان ماہرِ فقہ۔

قاضی: (ج قضاۃ) مذہبی جج جو اسلامی قوانین پر عمل درآمد کراتا ہے۔

قاضی القضاۃ: چیف قاضی، فاطمی ریاست میں عدلیہ کا سربراہ اعلیٰ۔

قائم: قیام کرنے والا، معادیاتی مہدی (د)۔

قیامہ (قیامت): حشر اور آخرت کا دِن جبکہ بنی نوع انسان کا محاسبہ ہوگا اور لوگوں کو ہمیشہ کے لئے جنت یا جہنم بھیجا جائے گا۔ اسماعیلی عقائد کے مطابق اس کا اطلاق بنی نوع انسان کی تاریخ میں ہر جزوی دور کے اختتام پر بھی ہوا ہے۔ دورِ الموت کے نزاریوں نے قیامت کی باطنی تشریح پیش کی اور اسے امامِ حاضر جو کہ قائم (د) قیامت بھی ہے کی روحانی اصلیت میں بے حجاب حقیقت کے ظہور سے تعبیر کیا ہے۔

کشف: ظہور، بے حجاب۔ اسماعیلی فکر کے مطابق اس سے مراد ایک ایسا دور ہے جس میں ائمہ ظاہر اور آشکار ہوتے ہیں۔ یا دورِ ستر (د) کے برعکس حقائق (د) باطن میں مخفی نہیں ہوتے۔ ایسے دور کو دورِ کشف کہا جاتا ہے۔

کلمہ: باری تعالےٰ کا امر، کلمہ یا لوگوس۔

گنان: یہ ایک عام اصطلاح ہے جو کسی سنسکرت لفظ سے ماخوذ ہے جس کے معنی عارفانہ یا مقدّس علم کے ہوتے ہیں جو نزاری خوجوں اور جنوبی ایشیا کی بعض دوسری جماعتوں کے دیسی مذہبی ادب کے لئے استعمال ہوئی ہے۔ گنان، جن کی نوعیت مناجاتی ہے اور متعدد ہندوستانی زبانوں میں مدون ہوئے ہیں زیادہ تر خوجکی رسم الخط میں لکھے گئے ہیں۔

ماذون (ل): اذن یافتہ، اسماعیلی سلسلۂ دعوت (د) میں ایک رتبہ جو داعی (د) کے بعد ہوتا ہے۔ یہ لفظ عموماً داعی کے معاون کے لئے بھی استعال ہوا ہے۔

محتشم: یہ ایک لقب تھا جو ایران کے دورِ الموت میں مشرقی ایران میں قہستان کے نزاری اسماعیلی رہنما یا گورنر کو دیا جاتا تھا۔

مذہب: اسلام میں دینی نظام یا فقہ کا ایک خاص مکتب۔

مرید: چیلہ، شاگرد، پیرو، بالخصوص کسی صوفی شیخ کا چیلہ اور عام طور پر کسی صوفی سلسلے کے رکن کو مرید کہا جاتا ہے۔ یہ اصطلاح دورِ بعدِ الموت میں ایران اور دوسرے علاقوں کے عام نزاری اسماعیلیوں کے لئے بھی استعمال ہوئی ہے۔

مستجیب: (ل) قبول کرنے والا۔ یہ ایک اصطلاح ہے جس سے مراد عام اسماعیلی ارادتمند یا نو مذہب اسماعیلی ہے۔

مہدی: حق کی جانب ہدایت یافتہ، اس کا اطلاق اس دین اور عدل کے محافظ پر ہوا ہے جو اختتامِ عالم سے قبل ظہور کرے گا اور دنیا پر حکمرانی کرے گا۔ آنحضورؐ کے خاندان یعنی اہلِ بیت (د) میں سے مہدی کے ظہور کا عقیدہ قدیم شیعی تعلیمات کا مرکزی پہلو بن گیا ہے۔ شیعوں نے عام

طور پر مہدی کو قائم (د) کا لقب بھی دیا ہے جس سے اہلِ بیت کا ایک ایسا فرد مراد ہے جو قیام کرے گا اور زمین پر صحیح اسلام اور عدل بحال کرے گا۔ اثناعشریوں اور اسماعیلیوں کے نزدیک اصطلاحِ قائم نے بڑے پیمانے پر مہدی کی جگہ لی ہے۔

ناطق (ج نطقاء): بولنے والا۔ قدیم اسماعیلی فکر میں ناطق یا صاحب شریعت پیغمبر وہ ہوتا تھا جو ایک نئی شریعت لاتا ہے اور سابقہ شریعت کو منسوخ کرتا ہے اور بنی نوع انسان کی مذہبی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز کرتا ہے۔

نص: الٰہی ہدایت کے تحت کسی امام کا واضح طور پر اپنا جانشین مقرر کرنا۔

نفس: روح۔

وزیر: ریاست کا ایک اعلیٰ سول عہدہ دار۔ اس منصب کے اختیارات اور حیثیت مختلف مسلمان خاندانوں کے ماتحت بڑے پیمانے پر متغیر اور متفاوت رہی ہے۔

وصی (ج اوصیاء): نامزد، آنحضورؐ کا جانشینِ بلا فصل۔ اس مفہوم میں انبیاء کے لائے ہوئے پیغام کی تعبیر و تشریح کرنا اوصیاء کا کام تھا۔

ہاشمی: بنو ہاشم کے نام گزار بانی اور آنحضورؐ کے جدِ امجد ہاشم بن عبد مناف کی اولاد۔ ہاشمیوں کی اہم شاخیں علوی اور عبّاسی تھیں۔ عبّاسی آنحضورؐ کے چچا العبّاس کی اولاد تھے۔

منتخب کتابیات

(عربی اور فارسی کتابیں)

کتابیات میں بعض بنیادی کتب حوالہ جات اور شائع شدہ منابع اور تحقیقات کا انتخاب شامل ہے۔ جن اختصارات سے کتابیات میں استفادہ کیا گیا ہے وہ وہی ہیں جو انفرادی فصول کے حواشی میں استعمال ہوئے ہیں۔ ان اختصارات کے لئے متعلقہ فہرست ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔ ناموں کو حروف تہجی کے تحت لانے کے لئے عربی ناموں میں لامِ تعریف کو نظر انداز کیا گیا ہے۔

الآمر باحکام اللہ، ابوعلی المنصور، الهدایة الآمریه، تصحیح اے۔ اے۔ اے۔ فیضی، بمبئی وغیرہ، ۱۹۳۸ء، نشرِ مکرّر در الشّیال (مصحح)، مجموعة الوثائق، ص۳۰۲۔ ۳۰۔

ابن الاثیر، عزّالدّین علی بن محمد، الکامل فی التّاریخ، تصحیح سی۔ جے۔ تورن برگ، لیدن، ۱۸۵۱۔ ۷۶۔

ابن اسفندیار، محمد بن الحسن، تاریخِ طبرستان، تصحیح عبّاس اقبال، تہران، ۱۳۲۰ھ/۱۹۴۱ء۔ تلخیص مع انگریزی ترجمہ از ای۔ جی براؤن تحت عوان:

An abridged Translation of the History of Tabaristān. Leiden and London, 1905.

ابن تغری بردی، جمال الدّین ابو المحاسن یوسف، النّجوم الزّاهره فی ملوك مصر و القاهره۔ قاہرہ ۱۳۴۸۔ ۱۳۹۱/۱۹۲۹۔ ۱۹۷۲۔

ابن حوقل، ابو القاسم بن علی، کتاب صورۃ الارض۔ تصحیح جے۔ اچ۔ کریمرز، طبع دوم، لیدن، ۱۹۳۸۔ ۹۔ فرانسیسی ترجمہ از جے۔ اچ کریمرز و جی۔ وائٹ تحت عنوان:

Configuration de la terre. Paris, 1964

ابن الدّواداری، ابوبکر بن عبداللہ، کنزالدّرر، ج ۶، تصحیح ایس۔ المنجّد، قاہرہ، ۱۹۶۱ء۔

ابن الطّویر، ابو محمد المرتضٰی، نزھۃ المقلتین فی اخبار الدّولتین، تصحیح اے۔ فواد سیّد، بیروت، ۱۹۹۲ء۔

ابن ظافر، جمال الدّین علی بن ابی منصور الازدی، اخبار الدّول المنقطعہ، تصحیح اے۔ فریئر، قاہرہ، ۱۹۷۲ء۔

ابن عذاری المرّاکشی، ابو العباس احمد بن محمد، البیان المغرب، تصحیح جی۔ ایس۔ کولن و ای۔ لیوی۔ پرووینسال، نیا ایڈیشن، لیدن، ۱۹۴۸ ۔ ۵۱۔

ابن فضل اللہ العمری، شہاب الدین احمد، مسالک الابصار فی مملک الامصار، تصحیح اے۔ فؤاد سیّد۔ قاہرہ، ۱۹۸۵ء۔

ابن القلانسی، ابو یعلا حمزہ بن اسد، ذیل تاریخ دمشق، تصحیح اچ۔ ایف۔ آمدروز۔ لیدن، ۱۹۰۸ء، تصحیح ایس زکّار۔ دمشق، ۱۹۸۳ء، فرانسیسی ترجمہ تحت عنوان:

Roger Le Tourmeau, Damas de 1075 à 1154. Damascus, 1952

ابن مالک الحمادی الیمانی، ابو عبداللہ محمد، کشف اسرار الباطنیہ و اخبار القرامطہ، تصحیح ایم۔ زیڈ۔ الکوثری، قاہرہ، ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۹ء۔

ابن مامون البطائحی، جمال الدّین ابو علی موسیٰ، نصوص من اخبار مصر، تصحیح اے۔ فواد سیّد، قاہرہ، ۱۹۸۳ء۔

ابن میسّر، تاج الدّین محمد بن علی، اخبار مصر، تصحیح اے۔ فؤاد سیّد، قاہرہ، ۱۹۸۱ء۔

ابن الندیم، ابو الفرج محمد بن اسحاق الورّاق، کتاب الفہرست، تصحیح ایم۔ آر۔ تجدد۔ طبع دوم، تہران، ۱۹۷۳ء، انگیزی ترجمۂ از:

B. Doge, *The Fihrist of al-Nadīm*. New York, 1970.

ابو اسحاق قہستانی، ہفت باب، تصحیح و انگریزی ترجمۂ ڈبلیو۔ ایوانوف۔ بمبئی، ۱۹۵۹ء۔

ابو شامہ، شہاب الدّین بن اسماعیل، کتاب الرّوضتین فی اخبار الدّولتین، قاہرہ، ۱۲۸۷۔ ۸ھ/۱۸۷۰۔ ۱ء۔

اِدریس عمادالدّین بن الحسن، عیون الاخبار و فنون الآثار، ج ۴ ۔ ۶، تصحیح مصطفیٰ غالب، بیروت، ۱۹۷۳۔ ۸۴ء۔

اِدریس عمادالدّین بن الحسن، تاریخ الخلفاء الفاطمّیین بالمغرب (عیون الاخبار، جلد پنجم اور جلد ششم کا ایک حصہ)، تصحیح ایم۔ الیعلوی، بیروت، ۱۹۸۵ء۔

اِدریس عمادالدّین بن الحسن، زہرالمعانی، تصحیح مصطفیٰ غالب، بیروت، ۱۹۹۱ء۔

بدخشانی، سیّد سہراب ولی، سی و شش صحیفہ، تصحیح ہوشنگ اجاقی، تہران، ۱۹۶۱ء۔

بدخشی، میرزا سنگ محمد و سرخ افسر، میرزا فضل علی بیگ، تاریخ بدخشان، تصحیح اے۔ این۔ بولدیرف، لیننِ گراڈ، ۱۹۵۹ء؛ تصحیح ایم ستودہ، تہران، ۱۳۶۷ھ/۱۹۸۸ء۔

البغدادی، ابو منصور عبدالقاہر بن طاہر، الفَرق بین الفِرق، تصحیح ایم۔ بدر، قاہرہ، ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء، انگریزی ترجمۂ تحت عنوان:

Moslem Schisms and Sects, part I, tr. K. C. Seelye. New York, 1919;
part II, tr. A. S. Halkin. Tel Aviv, 1935.

پندیات جوانمردی، تصحیح و ترجمۂ ڈبلیو۔ ایوانوف، لیدن، ۱۹۵۳ء۔

تاریخ سیستان، تصحیح ایم۔ ٹی۔ بہار، تہران، ۱۳۱۴ھ/۱۹۳۵ء؛ تصحیح جے۔ مدرس صادقی، تہران، ۱۳۷۳ھ/۱۹۹۴ء۔ انگریزی ترجمۂ، ایم۔ گولڈ تحت عنوان:
دی تاریخ سیستان۔ روم، ۱۹۷۶ء۔

تامر، عارف، ''فروع الشجرۃ الاسماعیلیہ الامامیہ'' در المشرق، ۵۱ (۱۹۵۷ء)، ص۵۸۱ ـ ۶۱۲۔

جعفر بن منصور الیمن، کتاب الکشف۔ تصحیح آر۔ اسٹروتھمان، لندن وغیرہ، ۱۹۵۲ء۔

جعفر بن منصور الیمن، سرائر و اسرار النّطقاء۔ تصحیح ایم۔ غالب، بیروت، ۱۹۸۴ء۔

جوذری، ابو علی منصور، العزیزی۔ سیرۃ الاستاذ جوذر۔ تصحیح ایم۔ کامل حسین و ایم۔ اے۔ شعیرہ۔ قاہرہ، ۱۹۵۴ء۔ فرانسیسی ترجمۂ:

M. Canard. Vie de l'ustadh Jaudhar. Algiers, 1958

جوینی، علاء الدّین عطا ملک بن محمد، تاریخ جهان گشای۔ تصحیح ایم۔ قزوینی، لیدن و لندن، ۱۹۱۲ـ ۳۷ء۔ انگریزی ترجمۂ:

John A. Boyle, *The History of the World – Conqueror*. Manchester, 1958; reprinted, Manchester and Paris, 1997.

الحامدی، ابراہیم بن الحسین، کتاب کنزالولد۔ تصحیح مصطفٰی غالب، ویسبیڈن، ۱۹۷۱ء۔

خاکی خراسانی، امام قلی، دیوان، تصحیح ڈبلیو۔ ایوانوف، بمبئی، ۱۹۳۳ء۔

خیرخواہ ہراتی، محمد رضا بن سلطان حسین، تصنیفات۔ تصحیح ڈبلیو ایوانوف، تہران، ۱۹۶۱ء۔

خیرخواہ ہراتی، محمد رضا بن سلطان حسین، فصل دربیان شناختِ امام۔ تصحیح ڈبلیو۔ ایوانوف، طبع سوم، تہران، ۱۹۶۰ء۔ انگریزی ترجمۂ ایوانوف

On the Recognition of the Imam. 2nd edn., Bombay, 1947

خیرخواہ ہراتی، کلامِ پیر۔ تصحیح و ترجمۂ ڈبلیو۔ ایوانوف، بمبئی ۱۹۳۵ء۔

الرّازی، ابو حاتم احمد بن حمدان، اعلام النّبوۃ۔ تصحیح ایس۔ الصّاوی و غلام رضا اعوانی۔ تہران، ۱۹۷۷ء۔ جزوی فرانسیسی ترجمہ از:

F. Brion, in his "Philosophie et révélation". *Bulletin de Pholosophie Médiévale*, 28 (1986). pp. 134–62

رشیدالدّین طبیب، فضل اللہ بن عماد الدّولہ ابی الخیر، جامع التّواریخ: قسمت اسماعیلیان و فاطمیان ونزاریان و داعیان ورفیقان۔ تصحیح ایم۔ ٹی۔ دانش پژوہ و ایم۔ مدرسی زنجانی۔ تہران، ۱۳۳۸ھ/۱۹۵۹ء۔

زاہد علی، ہمارے اسماعیلی مذھب۔ حیدرآباد، ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء۔

زکّار، سہیل (مصحح)، اخبار القرامطہ۔ طبع دوم، دمشق، ۱۹۸۲ء۔

السّجستانی، ابو یعقوب اسحاق بن احمد، کشف المحجوب۔ تصحیح ایچ۔ کوربن، تہران و پیرس، ۱۹۴۹ء۔ فرانسیسی ترجمہ از کوربن تحت عنوان:

Le Dévoilement des choses cachées. Lagrasse, 1988.

السّجستانی، کتاب الینابیع۔ تصحیح مع فرانسیسی ترجمۂ کوربن در کوربن، *Trilogie Ismaélienne* متن، ص ۱۔۹۷، ترجمہ ص ۱۔۱۲۷۔ انگریزی ترجمہ از واکر تحت عنوان:

The book of Wellsprings, in his *The Wellsprings of Wisdom*, pp. 37–111

سیّد، اے۔ فؤاد، الدولۃ الفاطمیہ فی مصر: تفسیر جدید۔ قاہرہ، ۱۹۹۲ء۔

شہاب الدّین شاہ الحسینی، خطاباتِ عالیہ۔ تصحیح ہوشنگ اجاتی۔ بمبئی، ۱۹۶۳ء۔

شہاب الدّین شاہ الحسینی، رسالہ درحقیقتِ دین۔ تصحیح ڈبلیو۔ ایوانوف۔ بمبئی، ۱۹۴۷ء۔ انگریزی ترجمۂ از ڈبلیو۔ ایوانوف *True Meaning of Religion* طبع دوم، بمبئی ۱۹۴۷ء۔

الشہرستانی، ابو الفتح محمد بن عبد الکریم، کتاب الملل و النحل۔ تصحیح ڈبلیو۔ کریٹن ۔ لندن، ۱۸۴۲ ۔ ۶ء؛ تصحیح اے۔ ایم۔ الوکیل۔ قاہرہ، ۱۹۶۸ء۔ جزوی انگریزی ترجمۂ از اے۔ کے۔ قاضی و جے۔ جی۔ فللین تحت عنوان Muslim Sects and Divisions لندن، ۱۹۸۴ء۔ فرانسیسی ترجمۂ از جماریٹ و دیگران، تحت عنوان:

Livre des religions et des sects. Louvain, 1986–93

الشّیال، جمال الدّین (مصحح) مجموعة الوثائق الفاطمیّہ۔ قاہرہ، ۱۹۵۸ء۔

الطبری، ابو جعفر محمد بن جریر، تاریخ الرّسل و الملوك۔ تصحیح ایم۔ جے۔ ڈی۔ فریہ و دیگران، تین سیریز میں، لیدن، ۱۸۷۹ ۔ ۱۹۰۱ء۔ انگریزی ترجمۂ مختلف علماء بعنوان *The History of al-Tabari* البانی، نیویارک، ۱۹۸۵ء۔

الطّوسی، نصیر الدّین محمد بن محمد، روضة التسلیم۔ تصحیح و انگریزی ترجمۂ ڈبلیو۔ ایوانوف، لیدن ۱۹۵۰ء۔ فرانسیسی ترجمۂ

Christian Jambet, La Convocation d'Almût: Somme de philosophie Ismaélienne. Lagrasse, 1996.

عریب بن سعد القرطبی، سلة تاریخ الطبری۔ تصحیح ایم۔ جے۔ ڈی جاج۔ لیدن، ۱۸۹۷ء۔

فدائی خراسانی، محمد بن زین العابدین، کتاب ہدایت المومنین الطالبین۔ تصحیح اے۔ اے۔ سمینوف، ماسکو، ۱۹۵۹ء؛ طبع مکرّر، تہران، ۱۳۶۲ھ/۱۹۸۳ء۔

القلقشندی، شہاب الدّین احمد بن علی، صبح الاعشیٰ فی صناعة الانشاء۔ قاہرہ، ۱۳۳۱ ۔ ۸ھ/۱۹۱۳ ۔ ۲۰ء۔

القمی، سعد بن عبد اللہ الاشعری، کتاب المقالات و الفرق۔ تصحیح ایم۔ جے۔ مشکور۔ تہران، ۱۹۶۳ء۔

کاشانی، ابوالقاسم عبد اللہ بن علی، زبدۃ التواریخ: بخش فاطمیان و نزاریان۔ تصحیح ایم۔ ٹی۔ دانش پژوہ۔ طبع دوم، تہران، ۱۳۶۶ھ/۱۹۸۷ء۔

کتاب العالم و الغلام، تصحیح مصطفیٰ غالب در موصوف کی کتاب اربع کتب حقّانیہ۔ بیروت، ۱۹۸۳ء، ص۱۳ - ۷۵۔ انگریزی ترجمہ بطور خلاصہ از ایوانوف تحت عنوان:

"The Book of the Teacher and the Pupil." in his *Studies*, 61-86

الکرمانی، حمید الدّین احمد بن عبد اللہ، راحۃ العقل۔ تصحیح محمد کامل حسین و محمد مصطفیٰ حلمی۔ لیدن و قاہرہ، ۱۹۵۳ء؛ تصحیح مصطفیٰ غالب، بیروت، ۱۹۶۷ء۔ روسی ترجمہ از:

A. V. Smirnov, Uspokoenie Razuma. Moscow, 1995.

الکرمانی، حمید الدین، کتاب الرّیاض۔ تصحیح عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۰ء۔

الکرمانی، حمید الدّین، مجموعۃ رسائل الکرمانی۔ تصحیح مصطفیٰ غالب، بیروت ۱۹۸۳ء۔

المسبّحی، عزّ الملک محمد بن عبید اللہ، اخبار مصر۔ تصحیح اے۔ فؤاد سید و دیگران، قاہرہ، ۱۹۷۸۔ ۸۴ء۔

المستنصر باللہ، ابوتمیم معد، السّجلات المستنصریّہ، تصحیح اے۔ ماجد، قاہرہ، ۱۹۵۴ء۔

مسکویہ، ابو علی احمد بن محمد، تجارب الاصم۔ تصحیح و انگریزی ترجمہ از ایچ۔ الیف آمدروز و ڈی۔ ایس۔ مارگولث تحت عنوان *The Eclipse 'Abasid Caliphat* آکسفورڈ، ۱۹۸۲۰۔ ۱ء۔

المقریزی، تقی الدّین احمد بن علی، کتاب المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار۔ بولاق، ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳۔ ۴ء؛ تصحیح اے۔ فؤاد سیّد۔ لندن، ۱۹۹۵ء۔

المقریزی، اتعاظ الحنفا باخبار الائمّة الفاطمیین الخلفا۔ تصحیح جے۔ الشیال و محمد حلمی احمد، قاہرہ، ۱۹۶۷۔ ۷۳۔

المؤید فی الدّین الشّیرازی، ابو نصر ہبة اللہ بن ابی عمران موسیٰ، سیرة المؤید فی الدّین داعی الدعاة۔ تصحیح محمد کامل حسین۔ قاہرہ، ۱۹۴۹ء۔

المؤید فی الدّین الشّیرازی، المجالس المؤیدیة۔ ج ۱ و ۳، تصحیح مصطفیٰ غالب بیروت، ۱۹۷۴۔ ۸۴ء؛ ج ۱ و ۲، تصحیح حاتم حمید الدّین ۔ بمبئی، ۱۳۹۵۔ ۱۴۰۷ھ/۱۹۷۵۔ ۸۵ء۔

ناصر خسرو، جامع الحکمتین۔ تصحیح ایچ کوربن و محمد معین، تہران و پیرس، ۱۹۵۳ء، فرانسیسی ترجمۂ:

I. de Gastines, *Le Li vre réunissant les deux sagesses*. Paris, 1990

ناصر خسرو، دیوان۔ تصحیح مجتبیٰ مینوی و مہدی محقق۔ تہران، ۱۳۵۳ھ/۱۹۷۴ء۔ جزوی انگریزی ترجمۂ پی۔ ایل۔ وِلسن و غلام رضا اعوانی *Forty Poems from the Diwan* تہران، ۱۹۷۷ء؛ جزوی انگریزی ترجمۂ از انی میری شمل تحت عنوان:

Make a Shield from Wisdom. London, 1993.

ناصر خسرو، سفرنامہ۔ تصحیح و فرانسیسی ترجمۂ شفر، پیرس، ۱۸۸۱ء؛ تصحیح محمد دبیرسیاقی، طبع پنجم، تہران، ۱۳۵۶ھ/۱۹۷۷ء۔ انگریزی ترجمۂ از:

W. M. Thackston, Jr. *Nāṣer–e Khusraw's Book of Travels (Safarnāma)*. Albany, NY, 1986. German trans. U. von Melzer, *Safarnāme:*

Das Reisetagebuch des persischen Dichters Nāṣir-i Husrau, ed. M. Mayerhofer. Graz, 1993.

ناصر خسرو، شش فصل۔ تصحیح و انگریزی ترجمہ از ڈبلیو ایوانوف، لیدن، ۱۹۴۹ء۔

ناصر خسرو، گشایش و رھایش۔ تصحیح سعید نفیسی۔ لیدن، ۱۹۵۰ء؛ اطالوی ترجمہ از:

P. Filippani-Ronconi, *Il libro dello scioglimento e della liberazione*. Naples, 1959; ed. and English tr. F. M. Hunzai, *Knowledge and Libration*. London. 1998.

ناصر خسرو، وجہ دین۔ تصحیح غلام رضا اعوانی۔ تہران، ۱۹۷۷ء۔

نظام الملک، ابو علی الحسن بن علی الطّوسی، سِیَر الملوك (سیاست نامه)۔ تصحیح ایچ۔ دارک، طبع دوم، تہران، ۱۳۴۷ھ/۱۹۶۸ء۔ انگریزی ترجمہ از:

H. Darke, *The Book of the Government or Rules for Kings*. 2nd. edn., London, 1978

النعمان بن محمد، القاضی ابو حنیفہ، افتتاح الدعوة۔ تصحیح ڈبلیو۔ القاضی۔ بیروت، ۱۹۷۰ء؛ تصحیح ایف دشروی، تیونس، ۱۹۷۵ء۔

النعمان بن محمد، تاویل الدعائم۔ تصحیح ایم۔ ایچ۔ الاعظمی۔ قاہرہ، ۱۹۶۷۔ ۷۲ء۔

النعمان بن محمد، دعائم الاسلام۔ تصحیح اے۔ اے۔ اے۔ فیضی۔ قاہرہ، ۱۹۵۱۔ ۶۱ء۔

فارسی ترجمہ از عبداللہ امیدوار، ترجمۂ کتاب دعائم الاسلام۔ تہران، ۱۳۷۲ھ/۱۹۹۳ء۔

النعمان بن محمد، شرح الاخبار۔ تصحیح ایس۔ ایم۔ الحسینی الجلالی، قم ۱۴۰۹۔ ۱۲ھ/۱۹۸۸۔ ۹۲ء۔

النعمان بن محمد، کتاب المجالس و المایَرات۔ تصحیح الحبیب الفقی و دیگران، تیونس، ۱۹۷۸ء۔

النوبختی، ابو محمد الحسن بن موسیٰ، کتاب فرق الشیعہ۔ تصحیح ایچ۔ ریتر۔ استنبول، ۱۹۳۱ء۔

النویری، شہاب الدین احمد بن عبد الوہاب، نہایت الارب فی فنون الادب۔ ج ۲۵، تصحیح ایم۔ جے۔ عین الحینی و دیگران، قاہرہ، ۱۹۸۴ء۔

النیسا بوری، احمد بن ابراہیم، استتار الامام۔ تصحیح ڈبلیو۔ ایوانوف در

Bulletin of the Faculty of Arts, Univeristy of Egypt, 4, part 2, (1936), pp. 93–107, Eng.trans. Ivanow, in his *Ismaili Tradition*, pp.157–83

وزیری، احمد علی خان، تاریخِ کرمان۔ تصحیح ایم۔ آئی۔ باستانی پاریزی۔ طبع دوم، تہران، ۱۳۵۲ھ/۱۹۷۳ء۔

الولید، علی بن محمد، تاج العقائد۔ تصحیح عارف تامر۔ بیروت ۱۹۶۷ء۔ انگریزی ترجمہ بصورت خلاصہ از ڈبلیو۔ ایوانوف *A Creed of the Fatimids* بمبئی، ۱۹۳۶ء۔

الولید، علی بن محمد، کتاب الذخیرہ فی الحقیقہ۔ تصحیح ایم۔ ایچ۔ الاعظمی۔ بیروت، ۱۹۷۱ء۔

ہفت باب بابا سیدنا۔ تصحیح ڈبلیو۔ ایوانوف، در ایوانوف:

Two Early Ismaili Treatises. Bombay, 1933, pp. 4–44. Eng. Trans. Hodgson, in his *Order of Assisins* pp. 279–324

الہمدانی، حسین ایف۔ الصّلیحیون و الحرکۃ الفاطمیّہ فی الیمن۔ قاہرہ، ۱۹۵۵ء۔

الیمانی، محمد بن، سیرۃ الحاجب جعفر بن علی۔ تصحیح ڈبلیو۔ ایوانوف، در:

Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt, 4, Part 2 (1936), pp. 107–33. Eng. trans. Ivanow, in his *Ismaili Tradition*, pp. 184–223. French trans. M. Canard, "L'Autobiographie d'un

chambellan du Mahdī 'Obeidallāh le fāṭimide," *Hespéris*, 39 (1952), pp. 279–324, reprinted in Canard, *Miscellanea Orientalia*, Article V.

Sources in Western Languages

Abu–Izzeddin, Nejla M. *The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society*. Leiden, 1993

Aga Khan, Sulṭān Muḥammad Shāh. *The Memoirs of Aga Khan: World Enough and Time*. London, 1954. French trans. J. Fillion, Mémoires. Paris, 1955

Algar, Hamid. "The Revolt of Āghā Khān Mahallātī and the Transference of the Ismā'īlī Imamate to India", *Studia Islamica*, 29 (1969), pp. 55–81

Ali, S. Mujtaba. *The Origins of the Khojāhs and their Religious Life Today*. Würzburg, 1936

Amiji, Hatim M. "The Asian Communities", in J. Kritzeck and W. H. Lewis (eds), *Islam in Africa*. New York, 1969, pp. 141–81

Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago, 1984

Asani, Ali S. "The Ginān Literature of the Ismailis of Indo–Pakistan: Its Origins, Characteristics and Themes", in D. L. Eck and F. Mallison (eds), *Devotion Divine: Bhakti*

Traditions from the Regions of India. Groningen and Paris, 1991, pp. 1–18

Asani, Ali S. "The Ismaili *Gināns* as Devotional Literature", in R. S. McGregor (ed.), *Devotional Literature in South Asia.* Cambridge, 1992, pp. 101–12

Asani, Ali S."The Isma'ili *Gināns*: Reflections on Authority and Authorship", in Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 265–80

Baiburdi, Chengiz G. *Zhizn i tvorchestvo Nizārī–Persidskogo poeta.* Moscow, 1966. Persian trans. M. Sadrī, *Zindigī va āthār–i Nizārī.* Tehran, 1370/1991

Barthold, Vasilii V. *Turkestan down to the Mongol Invasion*, ed. C. E. Bosworth. 3rd edn, London, 1968

Berchem, Max van."Epigraphie des Assassins de Syrie", *Journal Asiatique*, 9 série, 9 (1897), pp. 435–501, reprinted in his *Opera Minora.* Geneva, 1978, vol. 1, pp. 453–501

Berthels, Andrei E. Nasir–i Khosrov i ismailizm. Moscow, 1959. Persian trans. Y. Āriyanpūr, *Nāṣir Khusraw va Ismā'īliyān.* Tehran, 1346/1967

Berthels, Andrei and Baqoev, M. *Alphabetic Catalogue of Manuscripts Found by 1959–1963 Expedition in Gorno–Badakhshan Autonomous Region*, ed. B. G. Gafurov and A. M. Mirzoev. Moscow, 1967

Bianquis, Thierry. "La Prise du pouvoir par les Fatimides en Egypte

(357–363/968–974)", *Annales Islamologiques*, II (1972), pp. 49–108

Bianquis, Thierry. *Damas et la Syrie sous la domination Fatimide, 359–468/969–1076*. Damascus, 1986–9

Bosworth, C. Edmund. *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542–3)*. Costa Mesa, Calif., and New York, 1994

Bosworth, C. Edmund. *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*. Edinburgh, 1996

Bosworth, C. Edmund. "The Isma'ilis of Quhistān and the Maliks of Nīmrūz or Sīstān", in Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 221–9

Brett, Michael. "The Realm of the Imam, the Fāṭimids in the Tenth Century", BSOAS, 59 (1996), pp. 431–49

Bryer, David R. W. "The Origins of the Druze Religion", *Der Islam*, 5 2 (1975), pp. 47–84, 239–62, and 53 (1976), pp. 5–27

The Cambridge History of Iran: Volume 4, The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs, ed. R. N. Frye. Cambridge, 1975

The Cambridge History of Iran: Volume 5, The Saljuq and Mongol Periods, ed. J. A. Boyle. Cambridge, 1968

Canard, Marius. *Miscellanea Orientalia*. London, 1973

Canard, Marius. "Fāṭimids", EI2, vol. 2, pp. 850–62

Corbin, Henry. "Rituel Sabéen et exégèse Ismaélienne du rituel", *Eranos Jahrbuch*, 19 (1950), pp. 181–246. English trans. in H.

Corbin, *Temple and Contemplation*, tr. P. Sherrard. London, 1986, pp. 132–82

Corbin, Henry (ed. and tr.) *Trilogie Ismaélienne*. Tehran and Paris, 1961 Corbin, Henry."Herméneutique spirituelle comparée: I. Swedenborg. II. Gnose Ismaélienne", *Eranos Jahrbuch*, 33 (1964), pp. 71–176, reprinted in H. Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme*. Paris, 1983, pp. 41–162. English trans. in H. Corbin, *Swedenborg and Esoteric Islam*, tr. L. Fox. West Chester, PA, 1995, pp. 35–149

Corbin, Henry."L'Initiation Ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe", *Eranos Jahrbuch*, 39 (1970), pp. 41–142, reprinted in H.Corbin, *L'Homme et son ange*. Paris, 1983, pp. 81–205

Corbin, Henry."Nāṣir–i Khusrau and Iranian Ismāʿilism", in *The Cambridge History of Iran*: Volume 4, pp. 520–42, 689–90

Corbin, Henry. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Manheim and J. W. Morris. London, 1983

Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*, tr. L. Sherrard. London, 1993

Dabashi, Hamid."The Philosopher/Vizier: Khwāja Naṣir al–Dīn al–Ṭūsī and the Ismaʿilis", in Daftary (ed.), *Mediaeval Ismaʿīl i History*, pp. 231–45

Dachraoui, Farhat. *Le Califat Fatimide au Maghreb, 296–365 H./909–975 Jc*. Tunis, 1981

Daftary, Farhad. *The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines.* Cambridge, 1990. Persian trans. F. Badra'ī, *Ta'rīkh va 'aqā'id-i* Ismāʿīliyya. Tehran, 1375/1996

Daftary, Farhad. "The Earliest Ismāʿīlīs", *Arabica*, 38 (1991), pp. 214–45

Daftary, Farhad. "Persian Historiography of the Early Nizārī Ismāʿīlīs", *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 30 (1992), pp. 91–7

Daftary, Farhad. "A Major Schism in the Early Ismāʿīlis Movement", *Studia Islamica*, 77 (1993), pp. 123–39

Daftary, Farhad. *The Assassin Legends: Myths of the Ismaʿilis.* London, 1994. Persian trans. F. Badra'ī, *Afsāniha-yi ḥashāshīn*. Tehran, 1376/1997

Daftary, Farhad (ed.). *Mediaeval Ismaʿili History and Thought.* Cambridge, 1996

Daftary, Farhad. "Ḥasan-i Ṣabbāḥ and the Origins of the Nizārī Ismaʿili Movement", in his *Mediaeval Ismaʿili History*, pp. 181–204

Daftary, Farhad. "Diversity in Islam: Communities of Interpretation", in Azim A. Nanji (ed.), *The Muslim Almanac.* Detroit, 1996, pp. 161–73

Daftary, Farhad. "Sayyida Hurra: Ismāʿīlī Ṣulayḥid Queen of Yemen", in Gavin R. G. Hambly (ed.), *Women in the*

Medieval Islamic World. New York, 1998, pp. 117–30.

Daftary, Farhad."Carmatians", EIR, vol. 4, pp. 823–32

Daftary, Farhad."Dā'ī", EIR, vol. 6, pp. 590–3

Dumasia, Naoroji M. The Aga Khan and his Ancestors. Bombay, 1939 *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater. London, 1982– *The Encyclopaedia of Islam*, ed. H. A. R. Gibb et al. New edn, Leiden and London, 1960–

Filippani–Ronconi, Pio. *Ismaeliti ed 'Assassini'*. Milan, 1973

Frischauer, Willi. *The Aga Khans*. London, 1970

Fyzee, Asaf A. A."Qadi an–Nu'man: The Fatimid Jurist and Author", JRAS (1934), pp. 1–32

Fyzee, Asaf A. A. Compendium of Fatimid Law. Simla, 1969

Fyzee, Asaf A. A."B ohorās", EI2, vol. 1, pp. 1254–5

Gacek, Adam. *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies*. London, 1984–5

Guyard, Stanislas."Un Grand maître des Assassins au temps de Saladin", *Journal Asiatique*, 7 série, 9 (1877), pp. 324–489

Halm, Heinz. *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya: Eine Studie zur islamischen Gnosis*. Wiesbaden, 1978

Halm, Heinz."Die Söhne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat (290/903)", WO, 10 (1979), pp. 30–53

Halm, Heinz."Les Fatimides à Salamya", *Revue des Etudes Islamiques*, 54 (1986), pp. 133–49

Halm, Heinz. *Shiism*, tr. J. Watson. Edinburgh, 1991

Halm, Heinz. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, tr. M. Bonner. Leiden, 1996

Halm, Heinz."The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā'īliyya", in *Daftary (ed.), Mediaeval Isma'ili History*, pp. 75-83

Halm, Heinz."The Isma'ili Oath of Allegiance ('ahd) and the 'Sessions of Wisdom'(majālis al-hikma) in Fatimid Times", in Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 91-115

Halm, Heinz. *The Fatimids and their Traditions of Learning*. London, 1997

Halm, Heinz."Bāṭenīya", EIR, vol. 3, pp. 861-3

Hamdani, Abbas."The Dā'ī Ḥātim Ibn Ibrāhīm al-Ḥāmidī (d. 596H/1199AD) and his Book *Tuḥfat al-Qulūb*", Oriens, 23-4 (1970-1), pp. 258-300

Hamdani, Abbas."Evolution of the Organisational Structure of the Fāṭimī Da'wah", *Arabian Studies*, 3 (1976), pp. 8 5-114

Hamdani, Abbas."The Ṭayyibī-Fāṭimīd Community of the Yaman at the Time of the Ayyūbid Conquest of Southern Arabia", *Arabian Studies*, 7 (1985), pp. 151-60

Hamdani, Abbas."Faṭimid History and Historians", in M. J. L. Young et al. (eds), *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*. Cambridge, 1990, pp. 234-47, 535-6

Hamdani, Abbas and de Blois, F."A Re-Examination of al-Mahdī's

Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", JRAS (1983), pp. 173–207

al-Hamdānī, Ḥusayn F. *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*. Cairo, 1958

Hillenbrand, Carole. "The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma'ilis of Alamut, 487–518/1094–1124: The Saljuq Perspective", in Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 205–20

Hodgson, Marshall G. S. *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizārī Ismā'īlīs against the Islamic World*. The Hague, 1955. Persian trans. F. Badra'ī, Firqa-yi Ismā'īliyya. 2nd edn, Tehran, 1369/ 1990

Hodgson, Marshall G. S. "The Ismā'īlī State", in *The Cambridge History of Iran*: Volume 5, pp. 422–82

Hodgson, Marshall G. S. "Durūz", EI2, vol. 2, pp. 631–4

Hollister, John N. *The Shi'a of India*. London, 1953

Holzwarth, Wolfgang. *Die Ismailiten in Nordpakistan*. Berlin, 1994

Hunzai, Faquir M. and Kassam, K. (eds and trans). *Shimmering Light: An Anthology of Ismaili Poetry*. London, 1996

al-Imad, Leila S. *The Fatimid Vizierate, 969–1172*. Berlin, 1990

Ivanow, Wladimir. "The Sect of Imam Shah in Gujrat", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, NS, 12 (1936), pp. 19–70

Ivanow, Wladimir. *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. London, etc., 1942

Ivanow, Wladimir. *The Alleged Founder of Ismailism*. Bombay, 1946

Ivanow, Wladimir. "Satpanth", in W. Ivanow (ed.), *Collectanea*, vol. 1. Leiden, 1948, pp. 1–54

Ivanow, Wladimir. *Studies in Early Persian Ismailism*. 2nd edn, Bombay, 1955

Ivanow, Wladimir. *Problems in Nasir–i Khusraw's Biography*. Bombay, 1956

Ivanow, Wladimir. *Alamut and Lamasar: Two Mediaeval Ismaili Strongholds in Iran*. Tehran, 1960

Ivanow, Wladimir. *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*. Tehran, 1963

Jambet, Christian. *La Grande résurrection d'Alamût*. Lagrasse, 1990

Kassam, Tazim R. *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Ismā'īlī Muslim Saint, Pīr Shams*. Albany, NY, 1995

Kay, Henry C. (ed. and tr.). Yaman, its Early Mediaeval History. London, 1892

Khan, Dominique–Sila. *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthan*. Delhi, 1997

Klemm, Verena. *Die Mission des fāṭimidischen Agenten al–Mu'ayyad fī d–dīn in Sīrāz*. Frankfurt, etc., 1989

Kohlberg, Etan. Belief and Law in Imāmī Shī'ism. Aldershot, 1991

Köhler, Bärbel. *Die Wissenschaft unter den ägyptischen Fatiniden.* Hildesheim, 1994

Kraus, Paul. *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam,* ed. R. Brague. Hildesheim, 1994

Lev, Yaacov. *State and Society in Fatimid Egypt.* Leiden, 1991

Lewis, Bernard. "Sources for the History of the Syrian Assassins", *Speculum,* 27 (1952), pp. 475–89, reprinted in his *Studies,* article VIII

Lewis, Bernard. "Kamāl al-Dīn's Biography of Rāšid al-Dīn Sinān", *Arabica,* 13 (1966), pp. 225–67, reprinted in his *Studies,* article X

Lewis, Bernard. *The Assassins: A Radical Sect in Islam.* London, 1967. Persian trans. F. Badra'ī, Fidā'īyān-i Ismā'īlī. Tehran, 1348/1969. French trans. A. Pélissier, *Les Assassins: Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval.* Paris, 1982

Lewis, Bernard. "The Ismā'īlites and the Assassins", in K. M. Setton (ed.), *A History of the Crusades:* Volume 1, *The First Hundred Years,* ed. M. W. Baldwin. 2nd edn, Madison, Wis., 1969, pp. 99–132

Lewis, Bernard. *Studies in Classical and Ottoman Islam (7th–16th Centuries). London, 1976*

Lokhandwalla, Shamoon T. "The Bohras, a Muslim Community of Gujarat", *Studia Islamica,* 3 (1955), pp. 117–35

Madelung, Wilferd."Fatimiden und Bahrainqarmaṭen", Der Islam, 34 (1959), pp. 34–88. English trans., "The Fatimids and the Qarmaṭis of Bahrayn", in Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 21–73

Madelung, Wilferd. "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam* 37 (1961), pp 43–135

Madelung, Wilferd. "The Sources of Ismā'īlī Law", *Journal of Near Eastern Studies*, 35 (1976), pp. 29–40, reprinted in his *Religious Schools*, article XVIII

Madelung, Wilferd. "Aspects of Ismā'īlī Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being", in S. H. Nasr (ed.), *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*. Tehran, 1977, pp. 51–65, reprinted in his *Religious Schools*, article XVII

Madelung, Wilferd. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London, 1985

Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY, 1988

Madelung, Wilferd. "Cosmogony and Cosmology: vi. In Isma'ilism", EIR, vol. 6, pp. 322–6

Madelung, Wilferd. "Ismā'īliyya", EI2, vol. 4, pp. 198–206

Madelung, Wilferd. "Karmaṭī", EI2, vol. 4, pp. 660–5

Madelung, Wilferd. "Khodja", EI2, vol. 5, pp. 25–7

Madelung, Wilferd. "Shī'a", EI2, vol. 9, pp. 420–4

Marquet, Yves. "Ikhwān al-Ṣafā"', EI2, vol. 3, pp. 1071-6

Miles, George C. "Coins of the Assassins of Alamūt", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 3 (1972), pp. 155-62

Mirza, Nasseh A. *Syrian Ismailism*. Richmond, Surrey, 1997

Misra, Satish C. *Muslim Communities in Gujarat*. Bombay, 1964

Nanji, Azim. "Modernization and Change in the Nizārī Ismaili Community in East Africa – A Perspective", *Journal of Religion in Africa*, 6 (1974), pp 123-39

Nanji, Azim. "*An Ismāʿīlī Theory of Walāyah in the Daʿāʾim al-Islām of Qāḍī al-Nuʿmān*", in D. P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*. Leiden, 1976, pp. 260-73

Nanji, Azim. *The Nizārī Ismāʿīlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*. Delmar, NY, 1978

Nanji, Azim. "Ismāʿīlism", in S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*. London, 1987, pp. 179-98, 432-3

Nanji, Azim. "Ismāʿīlī Philosophy", in S. H. Nasr and O. Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*. London, 1996, vol. 1, pp. 144-54

Netton, Ian R. *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London, 1989

Poonawala, Ismail K. "Al-Qāḍī al-Nuʿmān's Works and the Sources", BSOAS, 3 6 (197 3), pp. 109-15

Poonawala, Ismail K. "A Reconsideration of al-Qāḍi al-Nu'mān's *Madhhab*", BSOAS, 37 (1974), pp. 572–9

Poonawala, Ismail K. *Biobibliography of Isma'ili Literature*. Malibu, Calif., 1977

Poonawala, Ismail K. "Al-Qāḍi al-Nu'mān and Isma'ili Jurisprudence", in Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 117–43

Pourjavady, Nasrollah and Wilson, Peter L."Ismā'ilis and Ni'matullāhis", *Studia Islamica*, 41 (197 5), pp. 113–3 5

Sanders, Paula. *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*. Albany, NY, 1994

Sayyid, A. Fu'ād. "Lumières nouvelles sur quelques sources de l'histoire Fatimide en Egypte", *Annales Islamologiques*, 13 (1977), pp. 1–41

Shackle, Christopher and Moir, Zawahir. *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans*. London, 1992

Smet, Daniel de. *La Quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (Xe/XIes.)*. Louvain, 1995

Stern, Samuel M. "Ismā'ili Propaganda and Fatimid Rule in Sind", *Islamic Culture*, 23 (1949), pp. 298–307, reprinted in his Studies, pp. 177–88

Stern, Samuel M. "The Epistle of the Fatimid Caliph al-Āmir

(al-Hidaya al-Āmiriyya) – its Date and its Purpose", JRAS(1950). pp. 20–31, reprinted in his *History and Culture*, article X

Stern, Samuel M. "The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibī Ismailism", Oriens, 4 (1951), pp. 193–255, reprinted in his *History and Culture*, article XI

Stern, Samuel M."Heterodox Ismāʿilism at the Time of al-Muʿizz", BSOAS, 17 (1955), pp. 10–33, reprinted in his *Studies*, pp. 257–88

Stern, Samuel M. "The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", BSOAS, 23 (1960), pp. 56–90, reprinted in his *Studies*, pp. 189–233

Stern, Samuel M. "Cairo as the Centre of the Ismāʿīlī Movement", *in Colloque international sur l'histoire du Cairo*. Cairo, 1972, pp. 437–50, reprinted in his *Studies*, pp. 234–56

Stem, Samuel M. *Studies in Early Ismāʿīlism. Jerusalem and Leiden*, 1983

Stern, Samuel M. *History and Culture in the Medieval Muslim World*. London, 1984

Stroeva, Ludmila V. *Gosudarstvo ismailitov v Irane v XI–XIII vv.* Moscow, 1978. Persian trans. P. Munzavī, *Taʾrikh-i Ismāʿīliyān* dar Īrān. Tehran, 1371/1992

Strothmann, Rudolf (ed.). *Gnosis Texte der Ismailiten*. Göttingen, 1943

Vermeulen, U. and Smet, D. de (eds). *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*. Louvain, 1995

Walker, Paul E. "Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought", IJMES, 9 (1978), pp. 355–66

Walker, Paul E. *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. Cambridge, 1993

Walker, Paul E. "The Ismaili Da'wa in the Reign of the Fatimid Caliph al-Ḥākim", *Journal of the American Research Center in Egypt*, 30 (1993), pp. 161–82

Walker, Paul E. *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abū Ya'qūb al-Sijistānī's Kitāb al-Yanābī'*. Salt Lake City, 1994

Walker, Paul E. "Succession to Rule in the Shiite Caliphate", *Journal of the American Research Center in Egypt*, 32 (1995), pp. 239–64

Walker, Paul E. Abū Ya'qūb al-Sijistānī: *Intellectual Missionary*. London, 1996